N° 42. MARS 1923.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La souffrance

Souffrir, c'est ressentir en soi une privation et une limite. Privation de ce qu'on aime, limite apportée à ce qu'on aime. On souffre à proportion de son amour. La puissance de souffrir est en nous la même que la puissance d'aimer. C'est en quelque sorte son ombre ardente et terrible — une ombre de sa taille, sauf quand le soir allonge les ombres. Une ombre révélatrice, qui nous dénonce (1). Elle suit, sans les jamais quitter, toutes nos aspirations, depuis l'amour obscur et inconscient que l'homme éprouve pour la plénitude, si restreinte, de son être propre (2), jus-

(1) Pour les douleurs morales, rien ne serait plus vrai que cette adaptation d'un mot connu : « Dis-moi ce dont tu souffres, et je saurai qui tu es. Car je saurai ce que tu aimes et comment tu aimes. »

(2) Saint Augustin, dans un passage singulièrement beau et profond de la *Cité de Dieu*, cherche à nommer cet amour intrinsèque et organique des éléments qui nous composent et l'appelle du nom de *Pax*. Le terme est exact : il peut prêter à de magnifiques méditations, mais il exprime le résultat de cet amour obscur et primitif, plutôt qu'il n'en désigne l'essence. Ici j'ai voulu conserver le juste nom d'*amour* à cette force interne qui nous maintient en vie, nous développe et nous régit depuis les plus lointaines assises de notre inconscience.

qu'à l'amour lumineux et désintéressé qu'il peut ressentir pour l'Être parfait, pour le Dieu infini.

Souffrir, c'est être blessé en l'un des mille amours qui nous composent. C'est éprouver une privation et une limite, soit dans les biens qu'on a possédés, soit dans ceux dont on a besoin, soit dans ceux que l'on désire. La souffrance peut affecter ainsi un de nos amours dans le passé, le présent ou l'avenir. Et par là, de même que l'amour qui lui donne naissance, elle lèse notre personnalité et la déborde. La souffrance est de la sorte une réalité, forte comme nous-même, une réalité adverse qui est en nous et qui est contre nous; elle marque un arrêt plus ou moins complet d'une de ces motions du monde qui nous font être. C'est une négation, mais avant tout, une négation réelle. Le stoïcisme seul a voulu se donner le luxe de mettre en doute cette réalité, pour mieux en triompher dans la pratique. Il l'a fait au moyen d'un paradoxe de volonté, tout en phrases, sans rien changer à l'éternelle vérité des choses.

Il y a donc là une affreuse certitude, éprouvée par chacun, mais aussi, en même temps, une sorte de monstrueuse anomalie, que chacun reconnaît, tout comme cette réalité indéniable. La souffrance paraît une étrangère haineuse dans l'harmonie générale d'un univers d'ordre et de bonté où chaque être semble tendre par nature à se pleinement accomplir.

Aussi notre raison, dès qu'elle examine le problème de la douleur, ne peut la concevoir que comme restitution d'un équilibre perdu, ou comme attente d'un équilibre à retrouver; dans le premier cas, châtiment d'un mal, châtiment qui rétablit pour ainsi dire un ordre moral interrompu; dans le second, crédit méritoire sur une autre vie, qui, pour des âmes immortelles, constitue le seul état définitif, après une courte épreuve. La balance des maux et

des fautes, des peines et des culpabilités, étant manifestement inégale et irrégulière en ce monde, l'un et l'autre cas ne représentent pour notre intelligence qu'un fragment de réponse à l'énigme, celle-ci destinée à ne se résoudre pleinement que grâce à l'intervention d'une « inconnue » certaine, les mystères d'un autre monde où se réalise la Justice.

Jusqu'où s'étend ici-bas cette double compensation? On ne peut le savoir. Le secret en demeure pour la raison entre les mains d'un Dieu qu'elle a le pouvoir, et le devoir, d'affirmer, de prouver, de proclamer, sans assez arriver à Lui, sans pénétrer l'abîme de ses desseins.

Notre intelligence naturelle nous montre donc, dès le premier abord, le sens de la souffrance dans l'ordre moral, dans l'autre vie que cet ordre moral exige si impérieusement, dans la Sagesse et la Bonté de Dieu.

Elle nous montre ceci avec force, mais avec toutes les défaillances pratiques d'une lumière dont l'emploi dépend de nous, dont les ressources sont bornées, — avec toutes les ténébreuses angoisses d'une vie où l'entrecroisement de mille influences vient gêner le libre exercice de notre jugement.

Et quand même elle serait pleine, puissante et calme, cette raison, on sent que sa seule réponse à un problème comme celui de la douleur, aurait quelque chose de froid, d'incomplet, d'inefficace; on sent que cette réponse tomberait bien *à côté de nous*. Que peut un raisonnement à une blessure d'amour? Quel bien profond peut-il lui faire, et n'est-elle pas digne aussi d'être illuminée par autre chose qu'un pâle reflet d'intelligence créée? Nous savons que la raison n'a pas tort, mais nous savons que nos larmes ont un peu raison, puisqu'elles ont raison de nous-mêmes.

Le problème se résout là plus loin que l'envol de notre

pensée. Celui qui peut nous le rendre clair (et bienfaisant, *comme toute chose connue*) c'est et c'est seulement notre Dieu qui, suivant la parole de saint Jean, est plus grand que notre cœur. Il a tenu à l'éclairer d'une admirable clarté. Sans lui, sans sa grâce d'ailleurs, sur ce point, notre raison même chancelle, et, insuffisamment soutenue, ne va pas jusqu'au bout de ses propres conceptions : nous avons vu et nous savons qu'elle peut porter les vérités essentielles qui jettent un premier jour sur le sens de la douleur. Mais la raison d'un incroyant n'est pas, en pratique, une raison complète et vivante dans son propre domaine. Il y a toujours une angoisse, une incertitude, une misère inquiète dans les pensées de l'incrédule. « In cogitationibus impii interrogatio est... ». Et plutôt que de voir dans la raison la confirmation partielle, mais forte, et l'attente suppliante de la foi, il rétrograde en deçà de l'usage normal de ses facultés; il écarte Dieu, l'immortalité de l'âme, l'autre monde — toutes choses qu'il redoute — (données fournies pourtant aussi bien par la science que par la foi), et se prépare ainsi pour ici-bas une vie diminuée d'essor, pour cet autre monde qu'il n'a pas, même humainement, le droit de méconnaître, des souffrances sans nom et sans fin.

Le chrétien, lui, complète et illumine, avec le secours de Dieu, sa connaissance naturelle de la douleur. La souffrance ne cesse pas, pour lui, d'exister, en théorie comme en pratique. Au contraire, elle existe pour lui plus que pour aucun autre; il la sent d'abord, il la sent plus que n'importe qui, car son âme est plus pure et par conséquent moins distraite, moins arrachée par mille objets divers à cette douleur; il la connaît, il la comprend, avec tout le mystère d'enveloppement et de possession contenu en ce mot « comprendre »; il en multiplie les sujets; il doit manier et conduire cette chose terrible, aller jusqu'à l'ai-

mer, jusqu'à la chercher, quand elle est noble et belle et qu'elle le jette plus vite en Dieu.

C'est qu'il a pour tout faire la grande lumière et la grande force de la Révélation. Le chrétien sait, le chrétien croit, et il vit de cette science et de cette foi. Nous allons suivre la chaîne lumineuse de vérités qui l'entraîne et l'éclaire en même temps, et voir ce que devient la souffrance dans la clarté de Dieu, dans le plan des divines cohésions, en passant par ces anneaux qui se tiennent : le péché originel, la rédemption, l'œuvre du salut, le monde du bonheur éternel.

Même ainsi, même avec tous les secours de la foi, le mystère d'une chose aussi profonde (profonde comme l'énigme du mal) suivi en tenant une chaîne dont les deux bouts sont au ciel, ne saurait être pleinement éclairci dès à présent : sa complète compréhension est réservée à ce monde où il nous est dit qu'il n'y aura plus de larmes dans des yeux qui verront Dieu face à face. Et là même, comme pour en perpétuer non seulement le sens mais le caractère secret, il en demeurera encore une trace étrange — pour Dieu seul : les cinq plaies ineffaçables de Notre-Seigneur, — dernier héritage et seul souvenir de l'infinité de la faute, lavée dans l'infinité de la douleur par l'infinité de l'amour.

Mais si, sur la terre, il doit toujours subsister dans la souffrance quelque mystère pour le chrétien, c'est un mystère comme ceux de sa religion, fait pour augmenter sa foi, son espérance, son amour, ses mérites ; un de ces mystères admirables et féconds, pleins de leçons plus hautes que tous les enseignements des choses. — Intermédiaire entre les mystères de la nature, qui nous débordent par leur nombre et leur complexité, mais qui ne sont pas, par eux-mêmes, au-dessus de notre portée — et les mystères de la religion, qui nous dépassent essentiellement, l'ordre

des mystères de la souffrance constitue comme un état *à côté de la nature* et une préparation au monde surnaturel. C'est d'ailleurs l'ordre choisi par l'Homme-Dieu pour faire passer l'humanité d'un monde à l'autre. Il y a dans la douleur quelque chose de l'essence mystérieuse du sacrement.

— Elle est comme un *sacrement de néant*, le sacrement des « *absences réelles* », une sorte de *sacrement à rebours*..... *Dieu porté par le vide.*

Examinons maintenant ce qu'un chrétien peut savoir et dire de la souffrance au nom de sa foi et de son cœur.

*
* *

La souffrance est entrée dans le monde avec le péché. — Elle en sort avec Celui qui a épuisé en Lui toute la violence et la réalité de la douleur, toute l'horreur du mal, jusqu'à en délivrer nos âmes pour l'éternité, jusqu'à en transformer la nature sur la terre.

La souffrance est entrée dans le monde par nous. Dieu n'a pas créé la douleur. Rien de ce qui tend vers l'imperfection n'a pour auteur l'Être parfait. Nos Saints Livres et l'idée même de Dieu le crient : « Nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. » « Tu n'as rien fait ni fondé avec une pensée de haine, toi, l'Amour même. » Une seule chose, *une seule* va au néant, par un miracle de la bonté divine : le péché pardonné.

La souffrance provient de nous. On pourrait l'appeler un produit de l'industrie humaine, sorti de notre lamentable manufacture, marqué de cette pauvreté et de cette laideur qui sont comme notre marque de fabrique, si son caractère n'était précisément celui d'une perte, d'une déchéance, d'une absence plutôt que d'une œuvre. Elle est avant tout

un vide. C'est ce qui permet, sans je ne sais quel effort apparent, d'y glisser une restitution, et sans un mouvement nouveau, d'y mettre en action la Toute-Puissance. Elle a suivi le premier mal. L'harmonie du monde, détruite par une rébellion contre les plus hautes lois, contre des lois qui ne souffrent pas d'atteintes, s'est trouvée rétablie en partie, pour ce qui concerne l'équilibre de la justice, par la diminution correspondante de force et d'existence infligée à l'être déchu, entaché de mal, capable de mal.

Mais, comme l'amour divin ne pouvait concevoir, dans sa souveraineté, de mal sans remède, ni de remède sans une communion admirable avec le châtiment, ni de salut sans une sorte de folie d'amour, il a mis le remède du mal dans le châtiment même de celui-ci, et s'est mis Lui-même *personnellement* au cœur de la douleur. Et c'est dans la *personne* de l'Éternel venu de l'Éternel — dans la personne la plus faite pour nous dévoiler tout l'abîme de la douleur plongeant jusqu'aux entrailles de Dieu, c'est dans la personne de celui qui, s'il était le Verbe Créateur, était aussi le Fruit Sacrifié des entrailles divines, que s'est réalisée la terrible *union personnelle* de Dieu et de la douleur. — Et c'est là qu'on retrouve dès qu'on s'approche de Lui la destruction radicale et finale de la souffrance et du mal. — Elle n'y est pas fatalement pour tout homme, car Dieu ne veut rien que de libre dans le jeu de l'Éternité, — mais elle peut s'y rencontrer pour tout homme qui le veut, qui veut sincèrement être, avec la grâce de Dieu, un frère du Fils de Dieu, devenu « l'homme-de-douleurs ».

La souffrance n'appartient pas à la finalité de la terre : c'est là son signe manifeste et distinctif : elle heurte l'être qui est la conscience et la lumière de la terre, l'homme; elle va à l'encontre de tous ses besoins et ses rêves. Elle n'a rien de ce monde.

Si elle vient de nous, elle provient d'ailleurs : elle pro-

cède comme cause première d'une justice et d'une harmonie supérieures, qui veulent se reformer, quand notre volonté en a compromis l'équilibre. Elle veut aller ailleurs, aussi et surtout, car elle n'arrive jamais seule... Dieu la mène et l'habite : l'amour divin s'enveloppe d'elle et frappe avec elle à notre porte. Ce n'est pas assez pour lui de rétablir un ordre troublé, il lui faut un contact de plus avec nous-mêmes, un appel à des destinées inespérées, toutes les exigences d'un Père, d'un frère, d'un amant des âmes.

La souffrance, c'est Dieu proche, dans la satisfaction à une loi divine blessée, plus vieille que le monde, éternelle, sans commencement... — c'est aussi Dieu proche parce que la souffrance, étant fin et limite de nous-même, nous *porte à notre frontière*, et nous fait, de façon sensible, des *voisins de Dieu*, qui commence où nous finissons ; — c'est Dieu proche parce qu'il a tenu à venir à nous dans ce qui fut le châtiment et ce dont il a fait le possible salut ; — c'est enfin Dieu proche parce qu'il s'est fait lui-même l'homme-de-douleurs et la *personne* du Salut-par-la-douleur.

La douleur est donc avant toute chose, pour le chrétien, une visite de Dieu, une sûre visite, car il sait que c'est une privation de ce monde et que, ne contenant rien du monde, elle ne peut recéler que Dieu.

Peu d'expressions sont aussi souvent employées dans la Sainte Écriture, et avec une signification plus mystérieuse, que celle de *Visite* et de *visitation divine*. Il est bon de les méditer. Dieu ne cesse de visiter l'homme. Dieu visite l'homme par la joie et par la douleur, et l'éprouve par l'une comme par l'autre. « Je visiterai tous ceux qui sont revêtus de la robe du pèlerin », nous dit la Parole de Dieu. Dieu visite toute âme que recouvre le vêtement de notre décisif pèlerinage : notre corps, cette chair, tissu obéissant et merveilleusement agencé, tunique étrange de commu-

nion avec la terre, loque vivante, qui porte toute notre épreuve dans ses plis et que nous ne quittons qu'à la fin du pèlerinage, au seuil du sanctuaire fatalement rencontré : à la tombe.

La souffrance est, avons-nous dit, une visite de Dieu ; une sorte de sacrement inouï où l'Être Éternel nous vient, porté sur un néant, une absence, une privation, où, non plus une chose, mais le manque d'une chose, aimée, possédée ou souhaitée, signifie Dieu et peut produire une grâce ; à ce titre, elle a plusieurs caractères qu'il importe de fixer. C'est une visite, mais une visite mystérieuse ; c'est une visite de l'Être Suprême et de l'Amour suprême, mais dans une diminution de notre être et dans une blessure de notre amour. C'est un sacrement de bénédiction, mais voilé, comme tout sacrement, sous des *signes* qui évoquent, ici, la seule angoisse d'un problème. Ce sont les signes ténébreux d'une langue qui n'est pas celle de la terre et qui n'est pas encore, par elle-même, celle du ciel.

Ce *sacrement à rebours*, comme nous l'avons appelé, ce sacrement des « absences réelles », à raison de sa nature particulière est un sacrement d'énigme, et un sacrement d'épreuve. Il apporte à notre âme une énigme très nettement énoncée, et notre âme doit répondre à la question angoissante, inévitable, capitale, qui s'écrit d'elle-même en se creusant dans les vides de notre cœur.

Notre destinée éternelle est par elle interrogée ; il lui faut une réponse, et notre silence même en est une qui nous juge. Comme le sphinx de la fable, la douleur tue pour la vie éternelle ceux qui ne devinent pas, en Dieu, le problème qu'elle pose. Voile de néant et mort partielle, si l'on ne sait pas la recevoir en sacrement, en visite de Dieu, si l'on ne cherche pas derrière elle l'intention mystérieuse et précise que le Seigneur y a mise dans l'ombre, la souffrance ne produit plus dans l'être, au lieu du saint miracle

vivant de la grâce, que la juste mort de la peine générale à laquelle elle répond.

On reçoit en elle le signe — et quel signe terrible — sans profiter de son contenu. Et, comme le signe est ici sacré, comme le contenu est Dieu, quand on le méconnaît, semblable à celui qui affecterait une matière bénite à des usages profanes, on ajoute une sorte de sacrilège à une incompréhension.

Nous avons dit : une énigme et une épreuve, l'une des notions demeurant étroitement liée à l'autre. L'épreuve n'est à ce point épreuve, dans la souffrance, que parce qu'elle est, de par la nature même des choses, une énigme. L'épreuve est un mot dont le sens s'est un peu perdu. Il faut le prendre ici dans toute sa force. Dans la souffrance l'épreuve est ce qui *éprouve*, c'est-à-dire juge, décompose et pèse en quelque sorte la valeur de notre âme et celle de notre foi. C'est, pour ainsi parler, la démonstration de ce que nous sommes et de ce que nous avons voulu garder de Dieu en nous ; une démonstration qui nous passe par la chair, le sang et l'âme, et qui se termine par un progrès ou par une chute. Si nous étions des créatures plus immobiles, une épreuve pourrait nous traverser à titre de simple constatation ; tels que nous sommes faits, nous, les êtres en mouvement, chez qui l'instant lui-même n'est qu'une abstraction irréelle, un mensonge conventionnel, nous, les êtres d'hier » (1), comme nous appelle l'Écriture, une épreuve nous met au-dessus ou au-dessous de nous-mêmes. Nous n'en traversons pas une, il n'en est pas une qui nous sillonne l'être, sans que nous n'en soyons davantage orientés vers notre salut ou vers notre perte.

L'interrogation de la douleur ne nous prend pas en traîtres. Certains signes, certaines formes sacramentelles

(1) « Hesterni quippe sumus »...

de notre destinée peuvent n'avoir pas la solennité et la visible importance de leur contenu. Dans la souffrance, qui nous arrête le sang dans les veines, qui jusque dans notre poitrine vient chercher notre cœur de chair et l'écrase pour se faire bien sentir, l'annonciation de quelque chose de grand est assez forte, assez nette, assez matérielle même dans son contre-coup, pour que nous sachions ne pas passer sans réflexion devant cette visite de Dieu. C'est un Dieu qui frappe, le Dieu créateur de la foudre, le Dieu de l'Océan, le Dieu des abîmes, le Dieu des ténèbres. C'est un Dieu qui frappe fort... mais un Dieu qui frappe à notre porte, un Dieu qui frappe à notre cœur et qui frappe avec son cœur contre notre cœur. C'est un Dieu dont le cœur vient battre contre le nôtre.

« Que me veut le Seigneur qui vient dans la nuit ? » (car tout est nuit dans la douleur...) C'est la question de toute souffrance. Notre pauvre être secoué regarde l'ombre épaisse et se trouve devant sa conscience, devant Dieu, avec son amour pour Dieu et l'amour de Dieu pour lui qui se heurte dans les ténèbres, dans la révoltante amertume de cette rencontre déchirante, cœur à cœur peut-être, mais cœur ensanglanté contre cœur blessé, et se froissant l'un l'autre. Et voici : comme deux cœurs qui se blessent en s'aimant, tiennent à s'expliquer, à se comprendre, à se justifier, voici que ces cœurs se parlent..... :

— « Que me veut le Seigneur qui vient dans la nnit, et qui me frappe ? »

— « Il veut que tu comprennes qu'il t'aime, et qu'il t'aime plus que tous ceux qui t'aiment et plus que toi-même tu ne saurais t'aimer. Il veut que tu veuilles ce qu'il veut, parce qu'il veut ton bonheur éternel, complet, parfait. Il veut que tu acceptes, avec la révélation de son amour, les maux qui viennent jusqu'à toi, si tu dois les subir ; que, par la force de son amour, tu les repousses,

si le souverain pouvoir de la prière et de la grâce doit te les faire éviter ; — que, dans son amour, ces maux, quels qu'ils soient, tu les unisses aux trésors de la Rédemption, aux puissances qui sauvent l'univers — que, pour son amour, tu ailles jusqu'à les rechercher, s'ils peuvent procurer le bien du monde et la gloire de ton Dieu. Si tu es coupable et que tu me sentes battre dans la souffrance, moi le Cœur de ton Dieu, sois lavé par ta douleur, dans le sang divin, des peines sorties de ta faute. Si tu es imparfait, sois régénéré. Si tu es bon, sois meilleur. Si la douleur t'enlève à ce monde dans le martyre, entre tout droit dans la joie de ton Père. »

« O Dieu, vous visitez profondément quand vous visitez. O vous qui nous faites être, dans la douleur vous touchez aux racines mêmes de l'être, et nous crions alors du fond de notre être mutilé ; mais depuis l'heure où nous avons connu que vous êtes Père, Père, vous le savez, notre cri est encore votre nom. Si la joie vous nomme, la douleur vous appelle... Votre nom est partout pour le chrétien et avec votre nom, le Ciel. »

— Dieu « a créé toutes choses pour leur bien, pour le plus grand bien, pour leur plus grand bien (1) ». A cette fin, de par la volonté généreuse du Créateur, notre âme libre coopère au plan de Dieu. Dans la douleur, comme en d'autres matières, cherchons à retrouver ce plan. Savoir comment une douleur peut nous rapprocher davantage de Dieu et du bonheur parfait : voilà l'étude qui devient la vie la plus noble de l'âme après la secousse d'une souffrance, étude à laquelle tout l'être participe, faite de prière, d'attention, de pensée réfléchie, d'élans du cœur, d'efforts vers le bien ; « étude profonde, essentielle, qui ne laisse rien échapper des indications divines. « Qui autem

(1) Card. Newmann.

inquirunt Dominum animadvertunt omnia ». Et « de même que », suivant les paroles de l'Écriture, « les yeux de la servante sont fixés sur les mains de la maîtresse, ainsi nos yeux sont fixés sur celles de notre Dieu » — ces mains qui ne savent que donner et bénir, même quand elles nous semblent frapper.

Comme nous venons de le signaler, la douleur qui a une direction finale unique, connaît plusieurs voies pour parvenir à sa fin et nous laisse entrevoir plusieurs façons d'avancer dans ses voies : tantôt c'est une expiation que Dieu y recherche pour nous, tantôt c'est une épuration, tantôt un progrès, tantôt une sanctification, tantôt un miracle héroïque. Ces voies assez ténébreuses dans la vie pratique sont assez simples à démêler ou à énumérer en théorie. L'expérience peut fixer, pour chacun des cas précis, laquelle entre dans les desseins providentiels.

*
* *

D'autres fois, Dieu ne nous propose la souffrance que pour la faire repousser victorieusement, pour donner à la volonté soutenue de Lui le prix d'une persévérance admirable et d'une sainte confiance. J'insisterai un peu sur ce point parfois trop négligé en nos temps de volonté faible et de désirs anémiés. La volonté de Dieu n'est pas toujours à comprendre d'une façon passive. Elle n'est pas seulement dans les événements à subir. « Fiat voluntas tua » veut dire bien souvent « que je fasse ta volonté, quelque « dure qu'elle soit à réaliser, au prix de mes sueurs, de « mes larmes, de mon sang, en luttant contre les adversi- « tés, en combattant même » ce-qui-semble-être-ta-volonté- « signifiée-du-dehors » par « ce-que-je-crois-être-ta-volonté- « vivante-agissante-au-dedans-de-moi ». — Il est permis, commandé parfois de lutter avec la destinée jusqu'à la der-

nière extrémité. — Dieu ne nous a donné, souvent, un désir légitime, longtemps insatisfait, qu'afin de nous voir le réaliser malgré tout, pour sa gloire. Plus notre volonté désintéressée, pure, unie à Dieu, est adaptée à un besoin profond, à une tâche nécessaire, plus elle est sûre d'être la manifestation vivante de la volonté de Dieu.

Jusqu'à quel point peut-on aller contre des refus apparents, des privations, semble-t-il, divinement imposées, et pourtant quelquefois uniquement faites pour appeler un effort de l'âme et provoquer un don plus magnifique de ce qui était refusé ? Une seule limite sûre, celle-ci : « *Dieu ne veut pas* ». Il faut examiner si Dieu *peut* ou *doit* ne pas vouloir. Rien ne permet une plus ample latitude d'insistance et de persévérance. Il nous faut avoir une pleine confiance dans la bonté de Dieu — dans sa pénétration jusqu'au cœur de notre volonté — dans la liberté concédée à ses créatures de choix. Point de fatalité en ce monde. Celui qui *par respect* pour ce prodige qu'il avait créé : la liberté humaine, *a permis* le mal, *doit autoriser toute espèce de bien contingent ou indifférent.* Ceci marque la profondeur de Dieu, les dimensions de la prière — l'essence merveilleuse des forces libres, — la richesse des possibles à réaliser...

Ceci amène, d'autre part, à considérer que là où, pour réaliser une joie et faire cesser une souffrance, est nécessaire l'accord des volontés, de ces volontés que jamais Dieu ne violente absolument, dussent-elles, je le repète, aller au mal, — l'homme ne peut exiger ce que Dieu se refuse, et l'absence d'un exaucement en ces matières est la preuve d'une suprême Sagesse qui n'écrase rien de libre et sait par ailleurs que la volonté divine ne se réalise, avec le bonheur, que dans l'unité.

Nous venons d'envisager quelques-uns des cas où Dieu peut vouloir que l'on écarte la souffrance pour soi; il en

est où il veut qu'on l'écarte pour les autres, et, c'est le cas le plus fréquent, un des plus impérieusement appelés par le commandement d'amour qui nous fait « participants de la nature divine ». D'autres fois, au contraire, Dieu ne propose pas le moins du monde la souffrance. Il la fait souhaiter, il désire qu'on la cherche, qu'on se l'impose pour des fins admirables.

Nous avons dit : « la souffrance épure. » Elle épure de cent façons : — en nous diminuant, en nous dépouillant de ce qui se surajoute à nous, elle nous rapproche de ce qui est notre essence, notre fond ; — en nous appauvrissant d'être et de vie, elle nous humilie et nous confronte avec la façon dont Dieu nous voit (et dont, hélas ! nous ne nous voyons guère), c'est-à-dire *avec cette façon de voir qui nous fait exister* ; — en nous mettant aux prises avec une mort partielle, elle affine l'immortel de nous-mêmes ; — en nous visitant, elle nous garde et nous protège du mal : « et visitatio tua custodivit spiritum meum » ; — en nous faisant passer par le châtiment commun de l'humanité, elle nous fait plus vraiment hommes ; — en nous associant à l'œuvre rédemptrice de Jésus, où nous mettons librement notre amour, elle nous nettoie des taches personnelles et nous permet, si ces taches sont légères ou déjà disparues, de mériter par là, et d'appeler sur d'autres la grâce de la purification et le bonheur.

Elle ne se contente pas, en effet, de purifier et d'expier, elle attire sur nous et les nôtres la grâce divine, soudain tombée du ciel avec de la lumière et de la force, au milieu d'une pluie de bénédictions. — Nous étudierons plus loin ce point qui mérite des développements spéciaux. — Et ce bien qu'elle permet de faire, par le merveilleux crédit qu'elle nous obtient sur Dieu, elle nous donne une étrange facilité à le rechercher, à le découvrir, à le deviner pour le demander à Dieu. Rien comme la souffrance n'éclaire

l'âme sur les besoins, les désirs et les joies de nos frères. Il y a une triste et bienheureuse communion humaine qui nous fait comprendre ce que souffre notre frère quand une fois nous avons souffert, — qui nous fait rechercher pour lui ce dont nous avons expérimenté pour lui la douloureuse absence. Nous devenons meilleurs ouvriers du bonheur d'autrui, et, par une délicate attention de sa bonté, la Providence, au lendemain même d'une de nos pires misères, sait faire de nous ses délégués pour soulager les maux et procurer le bien de notre prochain.

Cette science acquise qui dessert une mission providentielle auprès de nos frères malheureux, cette vision si divinatrice et si profondément sentie de la souffrance à partager, à consoler, à soulager —, elles viennent, chez le chrétien, se compléter de toutes les ressources du Royaume de Dieu. — L'union avec le Verbe Incarné communique à nos intentions, et à nos efforts, après cette clarté naturelle qui les dirige et cette ingéniosité qui les rend si judicieusement appropriés au mal (ingéniosité et clarté, qu'elle exalte d'ailleurs au plus haut point), la force qui leur permet de *réaliser*. Instruits par la souffrance, transformés par la souffrance chrétienne, plus hommes et plus assimilés à Dieu, investis du caractère de ministres de la divine Providence, portant en nous, consciemment, le vivant mystère de l'homme-de-douleurs et de l'homme-Dieu qu'avec la grâce de Dieu nous nous sommes incorporé, ayant entre nos mains les richesses réparatrices du Christ, nous pouvons en toute sécurité refaire autour de nous un monde meilleur, guérir avec une clairvoyance bénie, une plénitude étrange de moyens, une merveilleuse puissance, des maux sans nombre; nous pouvons faire descendre du ciel sur la terre pour tous nos frères la foule joyeuse des bienfaits aux figures diverses, allant de Dieu au misérable le plus éloigné

de Lui, dans un unique milieu d'amour où tout se tient et se pénètre.

Ce bonheur, ce bien à faire sont à notre portée plus qu'on ne saurait le croire. — Dans la grande famille humaine, telle que la veut le Christ, toutes les souffrances des uns (qu'elles soient matérielles, morales, ou spirituelles) peuvent être, grâce à Dieu, abolies, soulagées, ou tout au moins réduites à ce que Dieu estime utile pour le bonheur éternel, par les générosités des autres. — Et si cela ne se produit pas d'une manière absolue et générale, en réalité, ce n'est pas que vienne à manquer le remède, c'est que par notre faute l'application ne peut s'en faire comme il aurait fallu.

L'établissement du Royaume de Dieu en ce monde permet d'atteindre et de transfigurer les plus cruelles douleurs; il peut s'étendre à tout. Rien n'échappe à ses lois bienheureuses. La mort même la plus atroce « perd son aiguillon », elle disparaît de la terre en tout ce qu'elle a d'irréparable et de dur, pour ceux qui la subissent comme pour ceux qui ont à la déplorer chez des êtres aimés. — On a vu à cet endroit point assez fréquenté — et pourtant où l'on peut apprendre tant de choses — au chevet des mourants, — toutes les sortes de miracles de la foi, ceux surtout de la suprême consolation, ceux d'une joie vivante dans ce qui représente pour nous la désolation suprême et le plus profond des anéantissements connus.

La douleur, chrétiennement comprise, est, nous l'avons vu, un sacrement d'énigme et d'épreuve. — C'est l'une de ses faces, celle sous laquelle elle se présente tout d'abord — on pourrait l'appeler sa forme. Sous une autre face, que nous venons de signaler (en effleurant à peine le sujet), et qui représente plutôt son *mode d'activité*, c'est un sacrement de réparation, de rédemption, de communion humaine et divine. En elle nous nous assimilons à nos

frères en même temps qu'à l'Homme-Dieu crucifié pour nous ; nous touchons notre misère coupable dans son origine, bienfaisante dans sa fin, en ce sacrement réparateur du monde par lui-même, régénérateur du monde par son union avec le Seigneur-Dieu. C'est sa figure de participation à l'œuvre d'amour humain, solidaire et éternel, à l'œuvre de justice et de salut gratuitement et divinement donné, la façon dont elle se révèle à l'âme chrétienne déjà instruite et éclairée. — Sous un troisième aspect qui sert à établir pour nous, en nous, le fructueux usage de la souffrance, c'est, par les dispositions qu'elle recquiert et ce qu'elle veut trouver dans l'âme comme qualités précises et souveraines, un sacrement de confiance et d'attente.

Confiance dans l'amour infini de Dieu pour nous. Attente du bonheur éternel et de notre venue en sa demeure définitive, l'autre monde. Confiance qui répond à l'épreuve. Attente qui répond à l'énigme.

Cette face de la souffrance, les yeux de la foi, et d'une foi puissante, savent seuls la regarder avec joie. Dans ce regard s'opère un admirable travail : la transformation de la douleur en un je ne sais quoi dont tantôt nous tâcherons de scruter la nature. Pour l'instant je voudrais vous montrer un peu plus clairement le caractère de cette confiance et de cette attente, la profondeur d'échappées sur l'infini qu'elles nous donnent.

Sont-elles naturelles, d'abord? non tout à fait sans doute ; — elles sont, il faut le dire bien haut, surnaturelles ; mais point contre-nature. Ici, comme ailleurs, la grâce achève la nature et l'exalte, sans la détruire ni s'opposer à elle. C'est un miracle, un de ces miracles faits pour nous, un de ces miracles journaliers qui s'élaborent dans l'âme chrétienne — une vraie *trouvaille*, imprévue, inespérée et pourtant appropriée au cœur de notre cœur..... Une trouvaille, ai-je dit : — c'est le mot que par une de ces saisis-

santes rencontres d'expressions dont les Saints Livres sont coutumiers, par une de ces alliances de termes dont les significations entrechoquées font rêver et réfléchir, comme il sied à la Parole d'un Dieu, aux verbes du Verbe..., c'est le mot qu'emploie l'Écriture pour tout à la fois nommer la sainte attente dont j'ai parlé, et en marquer, d'une inoubliable façon, le caractère : « Adinventio exspectationis »... La *découverte* de l'attente..... Heureux ceux qui dans leurs malheurs ont su faire cette découverte. — Et, Dieu soit loué, ils sont nombreux ceux qui ont découvert la sainte attente!

Appelées en quelque sorte par la nature, surnaturelles d'origine, cette confiance dans l'amour de Dieu et cette attente de la demeure éternelle de la joie exercent en notre cœur, encore davantage, les trois vertus, les trois grandes forces surnaturelles. — Elles nous laissent le « droit à la douleur », un droit naturel et légitime, un droit de noblesse dû à l'âme, un droit d'ampleur et de diversité singulières (nous avons donné pour limites à la douleur les mêmes limites que l'amour, celle-là d'autant plus intense et profonde que celui-ci est plus essentiel, plus fort et plus haut) — elles nous laissent le droit à la douleur, moins profanée et plus vivante dans un âme chrétienne que partout ailleurs, mais elles la pénètrent de foi, d'espérance et d'amour. Foi dans le Dieu d'amour qui ne fait point souffrir vainement, espérance dans les richesses de cœur du Dieu d'amour, tout prêt aux revanches d'un éternel lendemain, — amour pour le Dieu d'amour que nous savons nous aimer quand sa Providence même nous frappe, et dont à juste titre nous escomptons d'autant plus l'amour que nous sommes plus cruellement frappés.

Cette confiance et cette attente, ainsi que les trois forces qu'elles exercent dans notre âme, ont pour caractère de convenir essentiellement à notre nature, à qui elles

apportent le complément spirituel de tout ce qui manque (et la souffrance, nous nous en souvenons, est avant tout le sentiment d'un manque, d'un vide). Elles ont aussi, de par leur caractère miraculeux et surnaturel, les propriétés communes de la grâce en action au milieu de nous ; c'est dire qu'elles comportent un « vrai présent » de Dieu et un don méritoire de notre part. Dieu n'a pas voulu que les plus merveilleux et les plus salutaires de ses dons fussent reçus par nous de manière passive, avec, de leur part, un écrasement d'évidence, une pénétration brutale et fatale, — de la nôtre, une soumission de bête repue, une attitude d'esclave comblé. — Il a tenu à ce que le meilleur de ses libéralités fût une sorte de générosité de notre être à son égard — et que, dans le plus inouï des miracles de sa bonté, celui qui nous donne la vie éternelle, ce soit Lui qui ait comme la figure de « l'obligé » et qui attende de notre bouche un « oui » chargé d'autant de mérite que de grâce..... Regardez ceux que vous aimez le plus et vous comprendrez cette délicatesse de *Notre Père*.

Il nous a donné tout, il veut nous donner plus que tout, et pour cela il fait que nous lui donnions quelque chose, d'un libre mouvement où sa main se retrouve encore, mais admirablement, discrètement cachée. Nous lui donnons ce que nous avons de meilleur, dans la sublimité d'un sacrifice qui voue notre âme, notre destinée, notre être entier. La douleur est là pour faire de notre confiance en Dieu, de notre attente, à la fois une sorte de sacrifice héroïque et de bienfait miraculeux. Cette confiance et cette attente, miracles de la foi aimante en exercice, dons de Dieu et merveilles sorties de notre « meilleure vie », choses à la fois les plus à lui et les plus à nous, — il a tenu en quelque sorte à nous les rendre aussi faciles et aussi méritoires que possible, sans toujours faire appel pour les constituer qu'au plus pur de nous-mêmes, sans chercher pour

nous d'autre certitude impulsive que la plus forte et la plus noble, mais aussi la plus indéfinissable dans ses sources... prise en un je ne sais quoi de souverainement libre et total qui est comme le sommet et le résumé de notre être, le point où Dieu nous touche, où nous touchons le plus Dieu et où nous nous ramassons tout entiers.

En cette confiance, en cette attente, notre âme doit vaincre en effet ce qui peut le plus heurter le sens de notre vie terrestre, par le plus haut effort d'amour dont elle soit capable.

Notre attitude dans toute souffrance doit être celle de l'enfant durant une opération salutaire et sanglante que sa mère, le cœur déchiré, lui demande, pour sa guérison, de subir sans résistance; — il cesse de se débattre, met sa main dans la main maternelle, ses regards dans les regards qui le couvent, et convaincu que tout est pour son bien, accepte tout, en la sécurité meurtrie d'un amour dont rien ne peut le faire douter. — Il y a dans ce geste un mérite assez doux; il est certain, pourtant, puisqu'il ne supprime aucune des réalités éprouvantes; il leur laisse toute leur étendue, sans même leur opposer cette rébellion qui est une défense de l'être et presque un soulagement de notre instinct de conservation. Il ajoute simplement aux horreurs traversées — de l'amour. L'enfant opéré sentira-t-il moins le couteau? non, au contraire — et la mère... la mère, elle, *le sentira davantage*. Ils le sentiront tous deux d'autant plus qu'ils s'aimeront plus fort. Leur affection mutuelle transforme cependant tout cela. Et le résultat de cette épreuve, ce peut être d'abord la guérison du mal auquel répondait le cruel remède employé; ensuite, un lien de plus de tendresse, de reconnaissance, de bénédiction. Et pour combler la mesure, de la part de la mère, il y aura, sûrement, au lendemain, une folle surabondance de gâteries, afin de se faire comme pardonner le bienfaisant

martyre qu'elle a, en son amour, eu l'atroce courage d'exiger.

Si cette confiance en Dieu est pleine et entière, nous voyons l'élément négatif, destructeur, de la douleur, disparaître comme un mauvais rêve. L'anéantissement sans appel qu'elle semble comporter se dissipe. Si nous pouvons assez nous dire : « C'est bien Dieu qui frappe »..., nous nous trouverons moins frappés. Si nous portons assez cette ferme croyance aux mauvais jours, nous arriverons à douter de la réalité même du coup qui nous atteint, au moins en ce qui concerne sa durée et sa portée. L'irréparable est alors perçu comme une simple impression crucifiante. On sent avec une invincible évidence que Celui qui nous enlève quelque chose d'aimé ne nous le prend que pour nous le rendre meilleur, transfiguré, à jamais. — Notre joie à constater ce fait peut aller en nous jusqu'à l'annihilation temporaire de la souffrance. Mais si la cause de cette joie est méritoire, son effet sensible n'est point, ici non plus, mécaniquement obtenu. Il n'échappe pas à la loi provisoire à laquelle nous sommes soumis : dans la venue éventuelle de cette consolation absolue, donnée dès ce monde, comme dans les miracles de la prière sur la terre, il y a comme un saint risque, sensé et superbe, toujours couru. Là non plus, point de fatalité : nous sommes dans la demeure d'épreuve, de liberté et d'héroïsme. L'énigme et l'épreuve se résolvent ailleurs. Nous devons *compter sur Dieu* par un mouvement où toute notre âme est en jeu (j'emploie à dessein ces termes qui marquent à la fois le risque, le gain et le rôle de notre volonté), nous devons compter sur Dieu, sur sa bonté, sur les dédommagements et les consolations qu'il peut nous donner dès ici-bas, nous ne devons pas *spéculer* sur lui. Il respecte jusqu'à ce point, dans les matières les plus relevées, la qualité de notre âme. — *Rien* ne se vend, à proprement

parler, là-haut : et par un paradoxe merveilleux l'on n'y achète que ce que l'on donne vraiment soi-même. — Sans cela, tel que va le monde, nous n'aurions peut-être pas manqué de voir, depuis des siècles, l'exploitation régulière du ciel par des sociétés juives distribuant jalousement leurs dividendes aux détenteurs privilégiés d'actions qu'on se disputerait avec une âpre frénésie en je ne sais quels grands marchés publics.

J'ai tantôt évoqué, pour caractériser notre situation vis-à-vis de Dieu dans la souffrance, l'image de l'enfant qui, durant une opération, demeure la main dans la main de sa mère. — Cette main divine que nous voulons tenir avec confiance, nous la cherchons presque malgré nous; on cherche aisément Dieu dans la douleur : on le cherche d'un mouvement qu'on pourrait qualifier d'instinctif (il paraît prendre naissance en notre être au-dessous même du niveau de la conscience) s'il n'était en même temps pénétré d'un raisonnement sublime et sûr. — On le cherche et on le trouve... très près.

Dieu est senti très près de nous dans la souffrance : près (nous l'avons vu) dans l'origine de celle-ci; près dans sa nature; — près dans sa fin; — près dans le besoin que nous avons de lui à cette heure, et un besoin de Dieu, c'est déjà Dieu, car Il est Celui qui n'a pas à se mouvoir pour être partout; il n'a qu'à être évoqué pour être davantage en une créature.

Nous avons déjà étudié cette proximité de Dieu dans la douleur — sacrement qui le porte, — limite de nous-même qui nous le fait toucher en quelque sorte, — visite imprévue qui nous saisit, — appel à la réalisation de sa Volonté, qui nous met directement en présence de cette Volonté, point autre que Lui-même —, mystère où nous trouvons l'intimité de ce à quoi Dieu a touché personnellement, elle, la part du Christ — véhicule ordinaire de

notre salut, c'est-à-dire de ce qui va de Dieu à Dieu, en Dieu, à travers nous..... Il y a autre chose encore — Dieu est là plus présent qu'ailleurs, car là, il veille — Il est là deux fois présent, puisqu'il veille.

Quand une mère est-elle davantage auprès de son enfant? La nuit quand il est malade. Les ténèbres sont complètes pour que le sommeil du cher petit soit plus aisément obtenu. La plus faible lumière a encore été discrètement voilée. L'enfant n'aperçoit pas sa mère, c'est vrai; à l'obscurité qui l'entoure, vient s'ajouter celle de l'inconscience et du délire. Mais c'est quand il n'est pas capable de la reconnaître que la mère est le plus près de lui; la mère a les yeux ouverts, elle; — elle est penchée sur le berceau, épiant le léger souffle qui halète, priant sans cesse en une sainte insomnie — refusant le repos comme une honte. A chaque gémissement une secousse la remue tout entière; elle est là, le remède toujours à la main, aux heures où il faut le prendre, le geste toujours prêt au moindre secours, — le cœur gonflé de tout ce ce qu'elle voudrait donner au petit être vacillant qui est la chair de sa chair, le sang de son sang, l'âme de son âme.

Dieu veille la nuit sur ses enfants malades, lui, notre mère, notre Père, notre frère, notre plus proche parent, le plus près de nous, le plus en nous, le plus nous-même.

Dieu veille — Dieu veille — il est le grand Veilleur de toutes les nuits, — et de nuits qui sont pour lui des nuits terribles, les nuits de l'intelligence, les nuits du cœur, les nuits de la chair, les nuits du mal dont les ténèbres descendent à toute heure sur l'humanité douloureuse. Qui pourra dire avec quel amour il nous veille?

Cet amour a un nom et une qualité. C'est un amour infini.

Qu'est-ce qu'un amour infini? Je ne veux ni ne peux essayer de le définir : je tâcherai à peine de vous en donner

quelque lointaine idée. Le définir en effet ce serait le finir par quelque endroit; une seule chose nous fait approcher vraiment de sa compréhension et je vous y renvoie plus encore qu'à toutes les explications qui vont suivre : c'est de nous jeter, profondément, éperdûment en lui. L'âme ne peut guère davantage le comprendre, alors, mais elle est saisie, enveloppée, prise, *comprise en Lui*, et c'est la meilleure façon de le comprendre.

Nous ne savons donc pas ce que c'est qu'un amour infini : ce qui peut nous le rendre moins inconcevable, c'est de comparer chacun de ses actes à une *création*. Il y a cette même force qui a pu tirer toutes choses du néant, dans chacun et dans le moindre de ses rayonnements sur nos âmes. Nous sommes aimés aussi fortement que nous sommes créés. Nous sommes aimés de la même façon que nous sommes créés. Si Dieu sait *créer toute chose avec ce qui n'est pas*, il sait aimer ce qui est avec quelque chose d'aussi miraculeux, d'ausssi neuf, *d'aussi sorti de rien qu'une création*. Il sait apporter à cet amour un élan aussi disproportionné que le rapport du néant à l'être.

C'est bien follement inaccessible à notre pensée.

Pour parler davantage à notre raison, pour lui dire des mots qu'elle puisse un peu mieux pénétrer, je comparerai l'amour de Dieu pour nous à notre propre amour pour nous-même. Dieu nous aime plus que nous ne nous aimons jusque dans les ténèbres de cet amour primordial et souverain qui *fait notre personne*. Cette surenchère est faite pour étonner quiconque a réfléchi à cet amour essentiel et fondamental de l'être humain pour lui-même, à ce miracle naturel d'une existence conservée, d'une âme animant une matière semblable aux poussières les plus inertes de ce monde (une matière qui a comme hâte de revenir à celles-ci), voulant vivre, vivant au milieu de tout cela d'une vie immatérielle, se cherchant un bonheur

durable au sein d'un tourbillon de choses qui finissent. — Nous nous rendons compte assez aisément du fait que Dieu peut nous aimer *mieux* que nous-mêmes ; mais qu'il nous aime *davantage* et plus constamment, demeure pour nous, si nous y réfléchissons bien, une merveille toujours plus inexplicablement étonnante.

Descendons encore dans des comparaisons plus imparfaites mais plus parlantes. — Décomposons pour ainsi dire cette toute-puissance d'amour. Qui pourrait assez concevoir ce qu'elle comporte de prévenances, de divinations, de finesses, d'énergies... pour nommer de noms humains et divers ce qui n'est qu'une force divine, unique — un acte pur, souverain et indivis ? — Notre imagination le peut ainsi mieux entrevoir quand il se présente comme une multitude inouïe de dons sans nombre desquels le moindre est un bienfait sans nom. — A un certain point de vue on peut dire que, vis-à-vis de notre conscience, notre vie est la suite des mépris de ce que dans l'ombre Dieu nous offre, et dont nous ne prenons, les yeux fermés, que la moindre part. Une de nos joies meurtries, une de nos saintes surprises, — là-haut, — sera de voir les richesses divines que nous avons gaspillées. Nous le verrons avec une ardente douleur d'amour, bientôt éteinte dans notre amour même, qui cherchera alors, par une nouvelle grâce de Dieu, à remercier du don méconnu plus qu'il ne songera à déplorer la négligence, — qui sera plus rempli d'admiration pour la générosité de l'Être infiniment bon, que de tristesse pour la sotte misère de la créature.

Dieu nous aime d'un amour infini, incessant, éternel. Et, je me plais à le redire, ce n'est pas seulement d'un amour de pitié et de grâce que Dieu nous aime, c'est d'un amour qui n'est que de l'amour. Nous avons notre place de choix dans l'amour universel de Dieu — ce fond de

toutes choses. « Numquid intellexistis fundamenta terrae ? » N'avez-vous pas compris sur quoi se fonde l'univers? Le monde est fait sur un plan d'amour. C'est l'A et l'Ω, la fin suprême qui est le commencement de tout et le milieu de toute choses. Rien n'est fait en dehors de cette Pensée : et qui s'en pénètre commence à connaître Dieu et le monde. En cet amour universel, il y a un amour spécial, encore multiplié, pour nous, les créatures qui peuvent et doivent le connaître, le servir et l'aimer — pour nous nominalement, ces élus de tel jour, de tel mois, de telle année, de tel lieu... avec les siècles d'histoire divine qui se placent entre nous, longue suite de choses et long récit d'amour.

Et cet amour qui est un amour infini, un amour éternel, c'est le plus prouvé des amours. Voici venir à travers les âges les paroles et les actes et les sacrifices que nul ne peut compter — la conscience naturelle de la créature qui proclame l'amour Créateur — la voix de Dieu dans les Livres saints, les œuvres de Dieu, son Église éternelle, tout le grand dialogue de l'Amour suprême et de ce qu'il daigne aimer. Il faudrait reprendre pour cela l'histoire entière du monde, de l'humanité et de toute âme humaine. — J'appelle votre réflexion à se fixer souvent sur ce domaine presque sans limites, dont le centre est la venue par amour, au milieu de nous, du Sauveur.

Pour que nous croyions assez à cette bonté aimante qui ne se connaît pas de bornes, Il a voulu nous en donner des preuves mortelles, atroces pour lui-même, si j'ose ainsi parler. Chaque trait de l'Incarnation nous trace la suite poignante de ces preuves.

Cet amour infini, il a voulu enfin que ce fût un amour aveugle comme tout amour complet. Mais pour qu'il fût aveugle chez le Très-pur dont l'œil ne peut admettre l'image même, le reflet du mal, chez le Clairvoyant qui lit

toutes les pensées, — chez l'omniscient qui connaît tous les êtres et tous les possibles, — chez le Pénétrant qui est glissé entre toutes les fibres de nos cœurs, — chez Celui qui vit dans l'horreur sainte de tout savoir, — de tout juger, — de tout mettre à sa définitive place — pour qu'il fût aveugle chez Celui-là, il a fallu qu'il prît le poids ténébreux de la chair, qu'il se dégradât jusqu'à venir traîner dans notre répugnante matière, jusqu'à rouler parmi les ordures de nos péchés, en nos dernières obscurités d'épreuve et de misère ; il a fallu qu'il passât par toutes nos ombres empoisonnées : l'ennui, le dégoût et la peur, — qu'il s'anéantît avec nous. L'amour était-il assez aveugle ? On eût dit que non. On eût dit que le Dieu d'amour craignait encore de voir quelque chose de notre honte partagée. C'était assez déjà pour notre salut — Ce n'était pas assez pour son amour. Pour qu'il fût assez aveugle, pour qu'il le fût assez il a fallu qu'il jetât sur ses yeux le voile de ses larmes, puis celui du vertige, puis celui de son sang. — C'était plus qu'il n'était besoin pour notre salut — Ce n'était pas assez pour son amour — Il a fallu, comme pour éviter un instant de voir encore au ciel, même lavé dans le sacrifice, mais toujours là, le péché, que, cloué sur un gibet, il perdît le Père Éternel de vue, au point de crier son abandon aux siècles et aux créatures, lui, Dieu, — lui le même Dieu que le Père. Et comme si cela ne lui suffisait pas encore — qu'il les fermât ces yeux d'amour, pour ne plus voir, pour ne plus rien voir de notre mal, dans le complet sommeil d'une mort réelle, vraiment goûtée par la personne d'un Dieu.

Cet amour infini, éternel, follement aveugle, cet amour prouvé et vivant est un amour qui nous parle et qui nous parle sans cesse. — J'ai signalé tantôt son dialogue avec l'humanité ; quelques mots à la hâte sur ses mystérieuses conversations avec notre âme. Une sainte lecture, une

bonne rencontre, la réception d'un sacrement, un instant de cette solitude bénie où nous nous croyons seuls, mais où nous ne sommes seuls qu'avec Dieu, que sais-je encore, tout lui est occasion pour faire entendre sa voix.

En puisant au hasard dans leur foule innombrable, je voudrais vous citer comme exemple quelques-unes des paroles intérieures qui sont venues me prendre à un détour du texte sacré et, soudain, me parler de l'amour de Dieu. — J'en ai trouvé mille, vous en trouverez mille autres vous-mêmes si, en vous mettant l'âme au sein des œuvres de Dieu, vous ouvrez l'oreille à ces silencieux entretiens.

L'Écriture est pleine d'images qui s'appliquent à l'âme sortie des mains de Dieu, tenue entre ses mains, et préparée à chaque instant de la vie pour une éternité de bonheur qu'elle peut vouloir ou refuser.

Écoutons un moment Dieu dans Son Livre et recueillons l'écho de Dieu dans les âmes où souffle l'Esprit-Saint.

C'est la sainte Jérusalem qu'il prend bien souvent pour figure de notre être, la cité choisie où se dresse de toute sa hauteur notre âme, le temple unique du Dieu vivant. — Il l'appelle, en un passage qui m'a bien ému jadis, à l'une de ces heures où le livre s'entr'ouvre comme un cœur de frère, — il l'appelle « Ma pauvre petite ». — C'est le mot que, dans le silence et l'intimité de nos profondeurs, il dit et redit à toute âme. Quelle est l'âme humaine qui, une fois au moins, si sourde qu'elle ait voulu se faire, n'a pas entendu aux heures de tristesse, la voix de l'Ami éternel lui disant : « Ma pauvre petite » ?

Il veut que la cité sainte, ombre de notre âme vivante, emblème de notre destinée d'élu, sache bien qu'elle est quelque chose de plus qu'un enfant de sa chair. Il lui dit : « Est-ce qu'une mère oublie son enfant? Est-ce qu'une « mère peut oublier son enfant? Je ne t'oublierai donc pas.

« — Mais quand même une mère pourrait oublier son « enfant, moi, moi, je ne t'oublierai pas. » Dans une autre occasion nous le voyons dire à un prophète, image, lui aussi, de notre âme où l'Esprit de Dieu réside, parle, prévoit, proclame : « Tu l'as vu toi-même dans le désert de « l'angoisse, le Seigneur ton Dieu t'a porté comme un « homme sait porter dans ses bras son tout petit enfant. »

J'ai parlé longuement, plus peut-être qu'il ne le fallait, de l'amour de Dieu, raison de notre confiance et suprême ressource de notre cœur dans les maux de la vie présente.

Vous me pardonnerez en songeant que s'entretenir de Dieu, de l'amour de Dieu, est une des joies de la vie, un office sacré qui doit tenter une âme pleine de Lui, — appelle le respect, et produit des grâces. En outre, comment ne point s'étendre là-dessus quand on veut réfléchir sur la souffrance humaine, épreuve de notre confiance en l'amour divin?

Pourquoi dans la douleur, je ne sais quelle crainte absurde envers Celui qui *est* l'amour, qui a inventé, créé l'amour, — qui a montré au monde la folie d'amour, qui a voulu que la mort par amour montât jusqu'à lui avec l'intensité inouïe de la Personne, — en qui, enfin, *rien* n'aspire au néant, *rien* (je le répète, la *seule chose* qui périsse vraiment, c'est le péché pardonné)?

Vous-même qui tenez le plus — et sans reproche — aux êtres et aux biens que Dieu vous a donnés, ne craignez rien si vous les aimez en lui. — Tout ce qu'il nous a donné une fois est plus fort que la mort. — Tout ce que nous paraissons perdre est simplement *confié à Dieu*, et pour peu que le dépôt en soit digne, quelle merveille cela devient entre ses mains actives! — Rien ne passe en Celui qui demeure, — Rien ne meurt en Celui qui aime. « Numquid non intellexistis fundamenta terrae? » N'avez-vous

pas compris le secret d'amour sur lequel tout l'univers est bâti ?

Ce secret d'amour nous l'avons vu et revu, il nous l'a livré, prouvé, démontré dans toute l'histoire sainte des siècles, des choses et des âmes ; il nous l'a juré d'un serment mortel qu'est venu sceller le sceau radieux de l'hostie, le sceau sanglant où son attestation c'est lui-même encore, dans sa présence la plus sacrifiée à notre misère, pour que nous puissions mieux le croire et plus sûrement tout à la fois le retrouver et le comprendre... Ne l'oubliez pas : le plus saint des sacrements (et en latin le mot est unique) est aussi le plus saint des *serments*.

Dieu est le « Père du serment » et nous sommes les « enfants de la Promesse » : Lui, le Père du serment d'amour, et nous, les fils de la promesse de joie. — Combien il peut être notre père, combien nous pouvons être ses enfants, un mot vous le fera mieux comprendre. — Nous sommes créés, nous avons été rachetés, nous pouvons être sanctifiés. — Nous nous trouvons ainsi trois fois portés dans les entrailles de Dieu, dans ces « viscères de miséricorde » —, ces viscères d'un Esprit infini, qui ne peuvent avoir ni forme ni nom, mais dont nous devinons la nature et la puissance de vie quand nous les appellons Pitié et Tendresse. Création, rachat et salut, trois paternités nous blottissent en ce cœur divin — que nous ne pouvons nommer sans que vienne s'émouvoir la *matière même* de notre cœur, si loin de Dieu en apparence, sans que le tressaillement parti de l'Être qui ne se connaît pas d'origine ne vienne se communiquer et ne s'éprouve dans cette chair née d'hier, pleine de fin et de rien, — dans cette misère mouvante qui demain va pourrir, mais qui, pour avoir entendu Dieu, sera elle-même associée un jour — quand il n'y aura plus de jours — à la gloire de l'âme.

La promesse se réalisera ; jusque-là, l'attente nous rem-

plit, la sûre attente du bonheur suprême, qui est déjà du bonheur — peuplant la conscience d'une foule de désirs magnifiques, impatients comme des aigles captifs qui battent des ailes, toujours prêts à s'envoler.

La douleur chrétienne réclame le ciel. Elle l'attend, compensation et récompense, fin pour laquelle notre âme est faite. Elle appelle le Dieu du bonheur et le bonheur de Dieu. Elle a découvert la « sainte attente ».

Les anarchies et les convoitises de « l'armée du mal » attendent ce que, dans leur langage conventionnel, elles nomment le « Grand Soir ». Nous, chrétiens, nous attendons le « Grand Matin » de la Vie Éternelle, « quasi mane expansum super montes ». Le grand matin déjà répandu sur les montagnes, celui dont les reflets brillent déjà sur toutes les hautes et belles choses, sur toutes les plus saintes et les plus audacieuses créations de Dieu, sur ce qui monte vers lui et l'approche.

Montons sur les cimes de la Sainte Attente, sur ces montagnes qui reçoivent déjà le jour d'en haut. Nous irons y voir non point, comme le prophète, une terre promise, mais un ciel assuré.

Et nous irons encore au delà.

Enfants de la promesse, nous sommes aussi, suivant la magnifique expression de l'Écriture, les « enchaînés de l'Espoir ».

Regardons la chaîne qui nous tient et ce à quoi elle nous relie :

Quelle chaîne mystérieuse, cette chaîne d'espoir !... impalpable comme un frisson de clarté, solide comme l'acier, indestructible et ténue, pareille à un rayon réfléchi, elle va de l'infini à nous, de nous à l'infini. Elle franchit l'abîme avec une légèreté divine, elle ondule, sûre, droite, rapide comme la lumière, douce comme la caresse du lointain soleil. Tout ce qui flotte dans ses transparences s'il-

lumine et danse en étincelles sur son trajet. L'âme se meut tout le long de sa splendeur. Après avoir baisé cette chaîne de feu que nous jette la Lumière de Lumière, le Dieu de Dieu, remontons la droite et pure ligne qu'elle trace dans l'azur.

Suivons-la.....

Jusqu'où nous mène-t-elle ?

Nous allons, et autour de nous s'élargissent comme des ondes de force, les échos des paroles sacrées, les choses jurées et jurées par Dieu, les grâces répercutées de l'amour divin, — autour de nous s'épanouissent je ne sais quelles divines résonances.....

Elle s'arrête... elle s'arrête soudain..... Il y a là comme un invisible seuil, étrange, solennel.

Voici quelque chose comme une porte de mystère. — Voici très haut dans le ciel comme une porte. — Pour l'heure, nos prières, nos rêves et nos anges, seuls, savent la passer.

Ouvrons-la d'un coup avec toute la force des ailes de notre foi, qui nous transporte jusqu'à elle comme en songe et en esprit.

Le coup d'aile l'a ouverte à deux battants.

Derrière nous, au-dessous de nous, voici la terre..... des cimes perdues qui s'effacent — les derniers linéaments des maisons d'épreuve. — Devant nous le ciel, où ce que nul œil n'a pu voir, nulle oreille entendre, nulle âme osé songer est réservé à ceux que Dieu aime... notre patrie — le lieu natal d'où notre âme prédestinée est descendue, — notre source et notre fin, — ce dont tout le mouvement de notre vie terrestre, sans le savoir assez, n'est qu'un regret essentiel et une recherche passionnée.

La chaîne qui nous relie à cela et qui nous guide, nous retient aussi ; l'espoir et la foi ne franchissent pas le seuil admirable ; mais ils nous donnent le droit de jeter, de toute

notre âme, un regard dans l'espace radieux, de nous pencher éperdûment sur lui... il est doux d'être là, ne fût-ce que par la pensée...

Dans l'air confiné d'une chambre en laquelle le travail ou la maladie ramassent une lourde atmosphère d'humanité qui peine, voici qu'entre, avec un nouveau venu, je je ne sais quelle odeur âpre, saine et fraîche de l'air extérieur, attachée jusqu'à ses vêtements. De même avec ce geste qui nous a portés jusque devant l'infranchissable porte, voici qu'il entre, dans notre triste milieu humain d'âmes trop encloses en leur misérable vie, un parfum vivifiant et vierge, l'air de l'au-delà. Quand nous n'aurions fait que goûter un instant la forte odeur, la puissante brise de l'Infini,... c'est bon. Nous respirerons un peu à cette porte ouverte et trop tôt refermée, nous respirerons un peu de l'air Éternel. Et cette porte même que seuls ont droit de passer nos prières, nos rêves et nos anges, quelque chose de nous va la franchir maintenant — en leur compagnie — Pourquoi pas? — Les anges sont nos proches voisins, les hôtes de nos âmes —; les prières, les filles de notre cœur et de Dieu ; — nos rêves, c'est nous-mêmes dans l'inquiétude du devenir, dans la recherche obscure de « Celui-qui-Est » en « ce-qui-devrait-être ». Ce ne sont pas des étrangers. Nous pouvons quelque peu les suivre — Appelons-les humblement à notre aide ainsi que toutes les grâces et les révélations de Dieu — Avec eux nous irons de conserve, et nous demanderons à l'abîme de Joie et d'Amour, aux siècles des siècles : que devient la souffrance de la terre en ce monde attendu où l'allégresse ne doit pas finir? — Que devient là-haut la souffrance de la terre?

(*A suivre.*)

Prince Vladimir Ghika.

Louange et oblation

Les offertoires du Carême

(*Suite*)

Le samedi de la deuxième semaine. — Le Carême se présente à tous les chrétiens comme un temps de conversion. Ceux qui sont déjà sur le chemin de la vie s'efforceront, pour se rapprocher davantage de Dieu, de mener pendant la sainte Quarantaine une vie plus pure, en y faisant aussi large que possible la part de la prière soutenue par l'abstinence et la pratique des œuvres vertueuses. Quant aux chrétiens qui, en trop grand nombre, hélas! se sont totalement détournés de Dieu par le péché, il ne peut y avoir de salut pour eux que dans le retour à la maison paternelle. Cette tendre mère qu'est la Sainte Église porte aujourd'hui son regard vers ces pauvres brebis égarées (1). Elle les invite au repentir, en leur rappelant, par la belle parabole de l'enfant prodigue, la sollicitude infiniment miséricordieuse du Père céleste à l'égard de ceux qui l'ont abandonné et sont allés au loin dissiper les richesses de leur baptême.

(1) Les allusions fréquentes de la liturgie quadragésimale à la clémence divine, s'expliquent d'autant mieux que le Carême, temps consacré selon l'ancienne discipline de l'Église à la pénitence publique, devait s'achever le Jeudi saint par la réconciliation des coupables.

Car, fait observer saint Ambroise, la perte de son héritage est la juste punition de celui qui s'éloigne de l'Église : *Merito prodegit patrimonium qui recessit ab Ecclesia* (1). Rien n'est plus capable de toucher des cœurs endurcis que ce spectacle du père guettant avec anxiété le retour de son fils chéri, puis accourant à sa rencontre dès qu'il l'aperçoit, pour l'embrasser et lui pardonner. Pourtant un tel récit donne à réfléchir. Si ce prodigue ingrat n'avait pas obéi aux sollicitations de la grâce, s'il avait été définitivement abandonné à lui-même, que serait-il devenu ? A coup sûr, il aurait péri dans cette région lointaine, à l'ombre de la mort, puisque nous dit encore saint Ambroise : *Regio longinqua*, UMBRA EST MORTIS (2). Combien de chrétiens, partis dans cette contrée ténébreuse, n'en sont jamais revenus !

C'est pourquoi, tandis qu'elle incite les coupables au repentir, l'Église veut faire solliciter par ses enfants fidèles, mais toujours fragiles, la grâce de ne pas mourir dans le péché. Répondant au désir de cette Mère bien-aimée, le chœur éprouve donc un salutaire effroi, et avec un accent que la mélodie rend vraiment tragique, il demande à Dieu, dans l'offertoire, la persévérance dans la justice : « Donne la lumière à mes yeux, afin que je ne m'endorme pas dans la mort : *Illumina oculos meos*, NE UNQUAM OBDORMIAM IN MORTE. » Et il fait valoir très habilement qu'il y va de la gloire même du Seigneur, qui ne peut laisser l'antique serpent prendre sa revanche sur les fragiles créatures : « C'est pour que mon ennemi ne dise pas : Je l'ai vaincu ».

Le troisième dimanche de Carême. — C'était en ce jour que s'ouvrait, selon l'antique discipline de l'Église romaine, la série de ces épreuves préparatoires au baptême solennel

(1) *In Luc.* VII.

(2) Ibid. — Ce passage de saint Ambroise est inséré dans l'office de Matines, comme commentaire de l'évangile.

de la nuit pascale, que l'on appelait *scrutins* (1). Non seulement on y soumettait les catéchumènes à des exorcismes répétés, mais on les y examinait sur la connaissance qu'ils avaient des vérités du symbole et de la doctrine chrétienne. Aussi, à partir de ce dimanche, les allusions au baptême se multiplient dans la liturgie quadragésimale. Demain lundi, l'épître et l'évangile de la messe, pour nous en redire les effets salutaires, évoqueront le souvenir du syrien Naaman guéri de la lèpre dans les eaux purifiantes du Jourdain.

L'évangile de notre troisième dimanche comprend deux parties distinctes, qui sont l'une et l'autre en rapport évident avec la préparation des catéchumènes. La guérison du possédé-muet nous montre le but des exorcismes répétés que l'Église pratiquait sur les candidats au baptême, pour les affranchir de toute influence diabolique et leur permettre de confesser le nom du Seigneur. Quant au deuxième épisode très court qui clôt l'évangile, il rappelle à tous *les fils de lumière* qu'ils doivent chercher leur béatitude dans l'observation fidèle des préceptes de la Loi d'amour. Une pieuse femme ayant élevé la voix du milieu de la foule pour dire à Jésus : « Heureux le sein qui vous a porté et les mamelles que vous avez sucées », Jésus répliqua : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu, et qui l'observent : *Quinimo beati qui* AUDIUNT VERBUM DEI, *et* CUSTODIUNT ILLUD. » Orr, l'Église, que personnifie l'admirable femme de l'évangile (2), répond, dans l'offertoire, en adhé-

(1) Il n'y eut d'abord que 3 scrutins, fixés au III^e^, IV^e^ et V^e^ dimanches de Carême. Au VII^e^ siècle seulement, le nombre de ces scrutins fut porté à 7, et ils eurent lieu non plus le dimanche, mais dans la semaine. Cf. D. Pierre de Puniet, art. *Catéchuménat*, dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*.

(2) L'Église reprend souvent, dans la liturgie, l'éloge décerné par la femme de l'évangile à la maternité divine ; par exemple, dans les messes en l'honneur de Notre-Dame.

rant de tout son cœur à l'affirmation de son Époux. Mais elle la complète cette fois très joliment, et choisit, avec une exquise délicatesse, les paroles de l'Écriture qui mettent en pleine lumière la pensée divine. Jésus a proclamé la béatitude de ceux qui gardent ses préceptes; l'Église, à son tour, nous assure que cette béatitude nous la trouvons dès ici-bas, dans l'observation même de la Loi d'amour : « Les ordonnances du Seigneur sont droites, elles réjouissent le cœur, ses décrets sont plus doux que le miel qui découle des rayons, *car ton serviteur les observe*, NAM ET SERVUS TUUS CUSTODIT EA. » Qui donc pourrait résister, dès lors, à l'invitation du Christ? C'est avec la même habileté que saint Benoît, pour encourager ses enfants à observer fidèlement les préceptes de sa Règle, leur promet que le progrès de la charité leur fera parcourir avec une *inénarrable douceur* la voie des commandements divins (1).

Le vendredi de la troisième semaine. — Jusqu'ici l'Église choisissait la lecture de la messe dans l'évangile de saint Matthieu. Désormais elle fait entendre d'une manière presque exclusive les sublimes enseignements de l'apôtre saint Jean. Elle ne pouvait donc omettre, bien entendu, de placer sous nos yeux cette admirable page où le disciple bien-aimé nous raconte le mystérieux entretien du Seigneur avec la Samaritaine ! D'autant plus que l'eau vivifiante dont il s'agit ici n'est pas autre chose, dans la pensée de l'Église, que l'eau de la grâce, jaillissant par la vertu du baptême, dans le cœur du chrétien, en source de vie éternelle. Et puis surtout, nous avons dans ce récit évangélique le plus haut enseignement que le Christ nous ait jamais donné sur la prière. Ne nous préoccupons pas, dit Jésus à son humble interlocutrice, du lieu de notre adoration : pour que notre

(1) « Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde, *inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei.* » Règle de S. Benoît, Prologue.

voix ait accès jusqu'au cœur du Père, il faut et il suffit, qu'en passant désormais par le Fils unique de Dieu, dont les paroles sont *esprit* et *vie*, notre prière revête les caractères d'un culte rendu *in spiritu et veritate* : « Spiritus est Deus : et eos qui adorant Eum, *in spiritu et veritate oportet adorare* (1) ».

Or, la lecture de l'évangile une fois achevée, que voyons-nous ? L'Église, qui a conservé au plus profond de son cœur l'enseignement de Jésus sur la prière, se substitue à la Samaritaine, et, se souvenant que la voix du Christ avec lequel elle ne fait qu'une seule chair est sa propre voix, elle jette vers le ciel ce cri rapide, que lui arrache l'ardeur de son amour : « Sois attentif à la voix de ma prière, ô mon Roi et mon Dieu, *car* c'est toi, Seigneur, que j'invoquerai : Quoniam ad te orabo, *Domine* (2). » Elle ajoutait dans le verset qui suivait l'antienne : « Que tes oreilles perçoivent mes paroles, Seigneur, discerne mon cri, et écoute-moi ».

Après nous avoir rappelé l'enseignement de son Époux sur l'adoration, l'Église nous donne, à son tour, le plus bel exemple de la prière *in spiritu et veritate*, car il n'y a que l'Esprit de Jésus, *Veritas et Vita*, qui puisse lui inspirer d'aussi sublimes élans.

Le Samedi de la troisième semaine. — Jamais peut-être le chœur n'est intervenu plus ouvertement qu'en ce jour, et avec plus d'à-propos, pour compléter l'évangile. Les

(1) Gardons-nous bien de croire qu'en prescrivant de rendre désormais à Dieu une adoration *in spiritu et veritate*, le Seigneur veuille simplement parler d'un culte intérieur, par opposition à un culte qui ne serait qu'extérieur. Jamais sous la Loi la prière véritable n'a été autre chose qu'une prière intérieure, très élevée et très pure, comme nous le voyons par les psaumes. L'adoration en esprit et en vérité que sollicite le Père céleste, c'est l'adoration que lui rendent ceux-là qui ne font plus qu'un avec le Fils unique, en vertu de leur incorporation au Christ.

(2) L'accent de la mélodie est justement sur *quoniam*.

deux lectures de la messe, empruntées à l'Ancien et au Nouveau Testament, manifestent l'une et l'autre cette infinie miséricorde de Dieu, dont saint Thomas nous dit qu'elle n'est en définitive que la surabondance de sa justice, *quædam justitiae plenitudo* (1). Tandis que la captivante histoire de Suzanne nous montre le triomphe de la justice qui délivre l'innocence pour châtier l'iniquité, le récit du pardon accordé à l'adultère nous dévoile toute la condescendance divine à l'égard de l'humanité coupable, mais humblement repentante. Aucun autre trait de l'évangile ne met plus en évidence la miséricorde de Celui qui ne s'est fait chair que pour nous sauver. On n'ignore pas la conclusion de l'épisode. Pendant que le Seigneur écrit sur la terre, les accusateurs de la pauvre femme, conscients de leur propre indignité, se dérobent confus à l'invitation qui leur a été faite de la lapider. Finalement, Jésus demeurant seul avec la pécheresse, il s'engage entre eux ce touchant dialogue :

> Jésus, se relevant. — Femme où sont donc ceux qui t'accusaient? Personne ne t'a condamnée?
> La femme. — Personne, Seigneur.
> Jésus. — Moi non plus, je ne te condamnerai pas, va et *dorénavant ne pèche plus.*

C'est alors que le chœur intervient. Prenant la place de la pécheresse pardonnée, il poursuit le dialogue :

> — Dirige mes pas *selon ta parole*, afin que l'iniquité ne domine plus jamais en moi, Seigneur.

Le Seigneur a absous la pécheresse figure de l'humanité coupable, il l'a congédiée en lui demandant de ne plus

(1) I^a^, q. XXI, a. 3, ad 4 — formule de génie, qui résout d'un mot l'apparente antinomie que présentent les deux grands attributs divins, la Justice et la Miséricorde.

pécher : *Vade, et jam* AMPLIUS NOLI PECCARE. Mais pour être fidèle à Dieu, il nous faut encore sa grâce. C'est pourquoi le chœur adresse à Jésus cette belle prière de l'offertoire, qui constitue la véritable conclusion de l'évangile : *Gressus meos dirige* SECUNDUM ELOQUIUM TUUM *: ut non dominetur mei omnis injustitia, Domine* (1).

Par un procédé renouvelé de l'art antique, nous retrouvons ici la participation directe du chœur à l'épisode évangélique.

Le quatrième dimanche de Carême. — L'Église nous fait aujourd'hui le récit de cette multiplication des pains qui eut lieu à proximité de la Pâque et qui présageait l'institution de la Sainte Eucharistie. D'après saint Augustin (2), ce miracle manifeste tout à la fois la puissance du Christ et sa divine condescendance, car le pain miraculeux ne devait pas seulement fournir aux Juifs un réconfort matériel, mais éveiller en leur cœur le désir d'une nourriture toute spirituelle, et véritablement vivifiante. Le miracle a été réalisé avec une prodigalité inouïe, qui représente divinement la splendide munificence avec laquelle le Sauveur accomplit son œuvre rédemptrice, Lui qui n'est pas venu pour donner simplement la vie, mais la surabondance de la vie : *Ego veni ut vitam habeant, et* ABUNDANTIUS *habeant.*

L'Épouse du Christ est si émerveillée de ce prodige dont la signification symbolique ne lui échappe pas, que, ne pouvant contenir les sentiments d'admiration qui dilatent son cœur, elle se tourne vers ses enfants et leur dit : *Louez le Seigneur, à cause de sa bénignité, chantez son nom parce qu'Il est suave : tout ce qu'il a voulu, Il l'a accompli*

(1) L'addition liturgique du terme *Domine*, qui ne figure pas dans le texte du psaume, rend encore plus sensible la continuation du dialogue évangélique.

(2) *In Joann.* tract. XXIV.

au ciel et sur la terre. OMNIA QUAECUMQUE VOLUIT, FECIT IN CŒLO ET IN TERRA.

Le mercredi de la quatrième semaine. — Cette férie, appelée férie du *Grand Scrutin*, avait pris une importance particulière dans la liturgie quadragésimale. La triple tradition aux catéchumènes du livre des Évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale se faisait avec beaucoup de solennité dans la vaste et majestueuse basilique de l'apôtre saint Paul, sur la voie d'Ostie. L'Église ne pouvait lire à la messe de ce jour une page qui fût plus appropriée aux circonstances que celle où saint Jean nous raconte la guérison de l'aveugle-né. Celui-ci, comme le remarque saint Augustin (1), est le type du catéchumène dont les yeux seront bientôt ouverts par l'eau du baptême, et qui, devenu chrétien, fortifié par la grâce, cherchera Dieu de toute son âme pour le confesser, malgré les menaces de ses persécuteurs. Aussi comme elle est touchante l'antienne de l'offertoire, où, prenant à son compte les sentiments du voyant qui est tombé aux genoux du Christ, et l'adore — *Et procidens, adoravit Eum* —, le chœur invite les nations, devenues elles-mêmes chrétiennes, à glorifier le Seigneur : *Bénissez, nations, le Seigneur notre Dieu, et faites retentir la louange de Celui qui a donné la vie à mon âme, et qui n'a pas permis que mon pied chancelât — qui* POSUIT ANIMAM MEAM AD VITAM ET NON DEDIT COMMOVERI PEDES MEOS. — *Béni soit le Seigneur qui n'a point rejeté ma prière, ni éloigné de moi sa miséricorde* (2)!

Le vendredi de la quatrième semaine. — Le récit de la résurrection de Lazare fait pendant à celui de l'illumina-

(1) *In Joan.* tract. XLIV.

(2) C'est une action de grâces de ce genre qui faisait suite, le vendredi des Quatre-Temps de Carême, au récit de la guérison du paralytique de la piscine probatique. Ce miracle représente en effet, selon les Pères, la guérison de l'humanité languissant dans le péché.

tion de l'aveugle-né. Ces deux miracles reflètent par leur côté symbolique toute la doctrine du quatrième évangile, laquelle se ramène à ces deux idées fondamentales : le Verbe fait chair est Vie et Lumière du monde (*Ego sum resurrectio et vita*, XI, 25 — *Ego sum lux mundi*, VIII, 12) — Il vivifie parce qu'Il est lumière (*Et vita erat lux hominum*, I, 4). Or, en même temps que le double miracle dont nous parlons apporte à un certain nombre de Juifs la lumière et la vie de l'âme, il confirme le plus grand nombre dans l'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur. La résurrection de Lazare opère le discernement définitif entre les bons et les méchants. A la suite de ce miracle se réalise la prophétie du vieillard Siméon, selon laquelle Jésus posé en signe de contradiction devait être cause de la ruine et de la résurrection de beaucoup. Parmi les Juifs, les uns dociles croient en Jésus glorifié par son Père, les autres rebelles à la lumière rejettent le Christ, et complotent sa mort. C'est ainsi que la même Lumière qui luit sur le monde produit, selon la diversité des dispositions intimes, les effets les plus opposés. Elle éclaire et vivifie les humbles, les petits — *revelasti ea parvulis*, — elle aveugle et endurcit les orgueilleux — *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus*. Telle est la conclusion que l'Église avec sa perspicacité maternelle dégage habilement du récit et met en relief dans l'offertoire, pour l'instruction de ses enfants : *Tu sauveras, Seigneur, le peuple des humbles, et tu fermeras les yeux des superbes*. Puis, s'apercevant qu'elle se trouve en présence du problème infiniment mystérieux de la prédestination, l'Église adore Celui qu'elle reconnaît maître absolu des volontés et des cœurs : « Car, qui est Dieu si ce n'est toi, ô Seigneur ? *Quoniam, quis Deus praeter te, Domine ?* »

Le dimanche de la Passion. — Le passage de saint Jean dont l'Église donne lecture à la messe semble avoir été

choisi avec la préoccupation de rappeler aux futurs baptisés l'obligation qui leur incombe désormais d'observer fidèlement les préceptes de la Loi nouvelle. Le Christ, qui est le Juste par excellence, leur est proposé comme le souverain modèle : « Qui de vous, dit-il aux Juifs, me convaincra de péché? » C'est en accomplissant parfaitement la volonté de son Père, que Jésus le glorifie : *Scio eum, et* SERMONEM EJUS SERVO... *Honorifico Patrem meum.* Que ceux-là qui vont devenir par le baptême enfants de Dieu, écoutent aussi sa parole : *Qui ex Deo est, verba Dei audit.* Mais surtout, qu'ils observent les préceptes que le Christ leur transmet au nom de son Père, ils obtiendront par là la vie éternelle. Le Seigneur l'affirme avec serment : *Amen, amen, dico vobis : si* QUIS SERMONEM MEUM SERVAVERIT, *mortem non videbit in æternum.*

Avant de relever dans l'offertoire cette promesse, qui provoqua l'indignation des Juifs, l'Épouse, blessée au cœur par l'affreux blasphème que la Synagogue a lancé contre Jésus : « Tu es un possédé du démon », s'empresse de le réparer par une protestation d'amour et de louange : « Moi je te louerai de tout mon cœur, *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo* (1). » Puis, revenant à la promesse du Christ, elle lui demande d'abord cette vie de la grâce, sans laquelle il n'y a pas d'observation possible de la volonté divine : « Donne-moi de vivre, et je garderai tes paroles : *Retribue servo tuo,* VIVAM ET CUSTODIAM SERMONES TUOS. » Alors l'accomplissement docile des préceptes méritera aux âmes — toujours selon la promesse contenue dans l'évangile — ce surcroît de vie surnaturelle qui s'épanouira dans la gloire de l'éternité : *vivifica me,* SECUNDUM VERBUM TUUM, *Domine.*

(1) Cette première partie de l'antienne est empruntée au psaume CX, le reste est tiré du psaume CXVIII.

L'évangéliste nous a dit, en terminant, que la Synagogue a contraint Jésus de se cacher, pour se soustraire à ses coups : *abscondit se et exivit de templo.* L'Église, elle, ne peut supporter que son Époux lui dérobe sa présence ; c'est pourquoi elle s'écriait, dans un des beaux versets aujourd'hui retranchés : « J'ai recherché de tout mon cœur ton visage, en aimant ta loi, *Deprecatus sum vultum tuum in toto corde meo, quia dilexi legem tuam.* » Le lecteur croit-il possible que nous fassions nôtres ces prières de l'Église, sans que notre propre cœur s'embrase du feu de la divine charité?

CONCLUSION

Nous pourrions apporter encore d'autres exemples, tirés de la liturgie quadragésimale (1). Ceux-ci suffisent, pensons-nous, pour justifier ce que nous nous proposions de montrer relativement à l'intérêt spécial des offertoires. Nous avons pu admirer l'art véritable et tout spontané avec lequel l'Église exploite les différents évangiles, pour y chercher l'aliment de sa prière et l'objet de sa contemplation. Nous avons remarqué avec quelle souplesse elle intervient soit pour commenter et résumer brièvement la lecture, soit pour la compléter. Toujours et partout elle procède avec un exquis à-propos et une habile discrétion. Son attitude n'a rien que de très varié, nous dirions presque, rien que de très naturel. Tantôt c'est l'accent de l'Épouse qui s'adresse à son Christ bien-aimé pour l'appeler à son aide, ou pour lui redire son amour et sa tendresse,

(1) Ainsi les offertoires du vendredi des Quatre-Temps, du vendredi de la 2e semaine, les offertoires de la semaine de la Passion, etc... — Quant à l'offertoire du 1er dimanche de Carême, avec ses trois versets correspondant à la triple tentation, nous en parlerons dans une étude spéciale sur la messe de ce jour.

Tantôt c'est l'accent de la Mère vigilante, qui se tourne pleine de sollicitude vers ses fils, pour les réconforter ou les inciter à la louange.

Remarquable surtout est l'aisance avec laquelle l'Église fait usage des textes sacrés, et les transpose librement dans sa propre prière. La parole de Dieu étant son bien, elle en use à son gré, royalement, toujours avec une infinie délicatesse. Dans un seul et même psaume, elle choisit — *cum multa diligentia* — les passages qui lui conviennent, elle les coupe où bon lui semble, les intervertit souvent et les combine (1). Parfois elle ajoute des mots, parfois elle en retranche. Elle n'hésite pas à modifier les termes, pour les faire correspondre davantage à sa propre pensée. Sans doute l'offertoire n'est pas construit avec une régularité systématique, mais l'idée qu'il exprime y trouve toujours son développement progressif et normal. En un mot, l'offertoire n'est rien moins qu'un assemblage fortuit de textes scripturaires, c'est *la prière très personnelle, la prière vivante et actuelle* de l'Épouse du Christ. Pour être complet, il faudrait encore attirer l'attention sur l'importance de la mélodie grégorienne, qui exprime avec tant de suavité les nuances les plus délicates du texte liturgique, et en révèle souvent la signification cachée. Ici, surtout, le chant est, pour ainsi dire, indispensable, ce chant qui est « le transport enthousiaste de la charité et de l'unité (2) ».

Tout ceci ne concerne pourtant que le côté extérieur de l'offertoire. Mais si nous considérons la prière en elle-

(1) La récente édition du Missel romain réformé donne pour les pièces liturgiques non seulement la référence des psaumes, ou autres passages de l'Écriture dont elles sont tirées, mais aussi celle des versets. Si on prend la peine de vérifier ces références, on constate que les emprunts de la liturgie sont toujours faits très librement.

(2) R. P. Clérissac, *Le mystère de l'Église*, p. 95. « L'Église — est-il dit au même endroit — est le Cantique des cantiques, *la patrie du lyrisme sacré*, le prélude des symphonies éternelles. »

même, en raison des sentiments qu'elle exprime nous pouvons dire, en toute vérité, qu'aucune prière liturgique ne présente mieux l'oraison de l'Église sous sa forme la plus élevée et la plus libre. C'est proprement la prière de l'Épouse avec ses exclamations de joie, ses gémissements d'amour et de désir, ses appels véhéments et ses cris de détresse. Il n'y a plus d'autres raisonnements que les raisonnements de l'amour. L'Église ne proteste si souvent de sa fidélité à la loi nouvelle — laquelle se ramène tout entière au commandement de la divine charité — que parce qu'elle a toujours présente à la pensée la parole de Jésus : *Celui-là qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime* (1).

Le récit des miracles, dont elle ne perd jamais de vue le sens figuratif (la multiplication des pains, les guérisons de l'aveugle-né et du paralytique...), lui suggère le plus habituellement des chants enthousiastes de reconnaissance et d'adoration (2). Elle ne peut entendre outrager son Époux sans être blessée au cœur, et sans réparer les blasphèmes par des protestations d'amour et de louange (dimanches de la Septuagésime et de la Passion). L'exposé de la faiblesse humaine, le récit de nos chutes lamentables et des pardons divins (évangiles de l'enfant prodigue, de la femme adultère), lui font implorer avec instance, pour ses propres membres, la grâce de la fidélité et de la persévérance. Lorsque le Christ affirme la sécurité que lui assure l'assistance du Père céleste (lundi de la deuxième semaine),

(1) Jo. XIV, 21.

(2) Une des plus belles prières d'action de grâces est assurément l'offertoire du II[e] dimanche après l'Épiphanie. Il fait justement suite au récit du miracle des noces de Cana, et exprime à merveille les sentiments de Notre-Dame. La fin de l'antienne : ... *venite, et audite, et narrabo vobis, omnes qui timetis Deum, quanta fecit Dominus animae meae*, nous rappelle le chant du *Magnificat*. Le même passage forme l'introït de la vigile de l'Immaculée-Conception.

l'Église s'unit à Lui et se proclame elle aussi invulnérable dans ses tribulations. Lorsqu'au contraire le Sauveur est contraint de fuir pour échapper aux coups de ses ennemis, l'Église, qui traverse les mêmes états de détresse et de persécution, donne libre cours à ses plaintes et à ses gémissements (offertoires du Vendredi de la 2e semaine, et du temps de la Passion). Le divin Maître nous invite-t-il à le suivre dans son abaissement? L'Église nous fait aussitôt confesser, avec une sincère humilité, la misère profonde et continuelle où nous tient notre péché (mardi de la 2e semaine).

On peut aussi reconnaître sans peine l'intérêt que présentent ces prières au point de vue théologique (1). C'est à l'Esprit de Dieu, dont l'Église a, comme son Chef, la plénitude, qu'il faut attribuer cette intelligence si pénétrante et si sûre des réalités divines. Soulignons du moins l'insistance avec laquelle l'Église sollicite pour ses enfants l'accroissement de la grâce divine, non seulement pour accomplir les préceptes de l'Évangile, mais pour en découvrir le sens véritable et tout surnaturel. Sans cesse, elle nous fait entrevoir la souveraine efficacité de cette énergie sanctifiante, qui est susceptible de conduire tous les enfants de Dieu jusqu'aux sommets les plus élevés de la vie surnaturelle, et de leur procurer dès ici-bas, par l'union parfaite au Christ Jésus, un avant-goût des joies célestes.

fr. Emmanuel Flicoteaux, O. S. B.

(1) C'est une des raisons qui nous font considérer ces offertoires anciens comme l'œuvre de saint Grégoire lui-même. D'ailleurs une des particularités de la réforme grégorienne, ainsi que le faisait remarquer Dom G. Morin, « est la tendance bien marquée à mettre chaque morceau de chant en harmonie avec la station, et *surtout avec l'Évangile assigné à chaque messe* » (*Revue bénédictine*, 1890, p. 203).

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La vocation de saint Thomas d'Aquin

Les biographies ou récits des chroniqueurs anciens nous relatent, le plus souvent, sur la première enfance des saints, quelques traits gracieux et édifiants. Ceux-ci sont importants, car, en même temps que réels, ils sont symboliques, c'est-à-dire significatifs du caractère proprement individuel. Sainte Térèse, avec un frère préféré, Rodrigue, part pour le pays des Maures, à la conquête du martyre. Cet incident, d'ailleurs très authentique, est très expressif de sa magnanimité. Dans les premières années de saint Thomas d'Aquin nous rencontrons deux faits typiques de ce genre.

Voici exactement, d'après Guillaume de Tocco, le principal historien de notre saint, comment s'est produit l'épisode qu'on peut appeler de l'*Ave Maria* : « Il advint que sa mère, avec d'autres dames, se rendit à Naples au bain, et elle amena avec elle l'enfant porté par la nourrice. Comme celle-ci avait posé l'enfant dans l'atrium du bain, où l'on a coutume de s'asseoir, il saisit furtivement un morceau de parchemin se trouvant en ce lieu. La nourrice voulant le lui faire jeter et ouvrir la main dans laquelle il tenait le papier, l'enfant se mit à pleurer de toutes ses forces, de telle sorte qu'elle céda et le baigna la main close.

Mais quand la mère revint vers l'enfant, quelques hurlements qu'il poussât, elle lui ouvrit de force la menotte, et trouva écrit sur le morceau de parchemin la salutation de la glorieuse Vierge, l'*Ave Maria*. » Le rédacteur, notons-le au passage et par scrupule d'exactitude, ne dit pas, comme on aime à le répéter aujourd'hui, que l'enfant ait mâché, avalé l'*Ave Maria* Il ajoute seulement un peu plus loin : « Que si l'enfant pour une cause ou pour l'autre se mettait à pleurer, il ne s'apaisait que lorsqu'on lui passait un morceau de papier qu'il portait aussitôt à la bouche. » Réduit à ces justes mesures, le fait si connu de l'*Ave Maria* n'en demeure pas moins très significatif de la dévotion que Thomas d'Aquin éprouva prématurément et devait vouer toujours à Marie. Plus tard il donnera un commentaire sur la Salutation angélique. Nous pouvons remarquer aussi l'obstination de Thomas, qui lassait la nourrice et ne cédait que devant la violence maternelle. Nous rencontrerons d'autres preuves plus convaincantes de cette ténacité.

Un autre trait concernant l'enfance de saint Thomas, plus caractéristique encore que le précédent et non moins authentique, nous a été rapporté par le même biographe. Agé d'un peu plus de cinq ans, confié à l'école bénédictine du Mont-Cassin, Thomas d'Aquin se posait déjà et fréquemment la question primordiale : Qu'est-ce que Dieu? C'était là, comme le dit si bien G. de Tocco, un véritable *présage*. Toute la vie, toute la carrière théologique de celui qu'on peut appeler le plus grand des docteurs chrétiens, allait être consacrée à la solution de cette question. Le jour où dans un ravissement, dans une sorte d'extase, saint Thomas aura reçu du ciel la réponse au problème de son enfance, la plume lui tombera des mains et il ne tardera plus lui-même à s'éteindre. S'efforcer par la prière, l'étude, l'enseignement, de comprendre et d'expo-

ser ce qu'est Dieu, telle a été la raison d'être de saint Thomas d'Aquin. Dans cette étude nous examinerons sa vocation, en prêtant à ce mot sa plus large signification. Il est bien rare qu'un personnage providentiel acquière avant vingt-cinq ans une conscience intégrale de la mission à laquelle il est prédestiné. Très probablement Thomas d'Aquin n'a aperçu très lumineusement la grande œuvre qu'il était appelé à entreprendre que vers cet âge. Ce sont donc les vingt-cinq premières années environ de sa vie que nous avons à exposer.

*
* *

Quand Thomas d'Aquin se demandait : Qu'est-ce que Dieu ? il était, avons-nous dit, écolier du Mont-Cassin. D'où une question, autrefois et surtout au XVIII[e] siècle, ardemment controversée. Le petit Thomas a-t-il été voué par ses parents à l'Ordre de saint Benoît ? a-t-il été « vêtu », ou bien n'a-t-il été que pensionnaire ? Les historiens dominicains en général ont violemment repoussé l'hypothèse de l'oblature et de la vêture. Ils ont étayé leur argumentation sur trois motifs principaux. Tout d'abord, la coutume de l'oblation, de la consécration des petits enfants à un ordre religieux avait été abolie, et tout particulièrement à l'abbaye du Mont-Cassin, avant la fin du XII[e] siècle. Mabillon le reconnaît, et le fait est certain. Il faudrait donc admettre une exception pour Thomas d'Aquin. D'autre part, un enfant consacré à un ordre religieux appartenait au monastère, et nous verrons que Thomas continuera à relever de l'autorité paternelle. Quand il revêtira l'habit dominicain, l'abbé du Mont-Cassin ne semblera pas élever la moindre protestation ou réclamation. Enfin, les premiers historiens de saint Thomas, Tolomée de Lucques, G. de Tocco, nous ont

affirmé clairement que l'enfant avait été pensionnaire au Mont-Cassin sous la garde d'un précepteur particulier, ce qui était précisément la condition des jeunes nobles éduqués à l'Abbaye (1). C'est pourquoi Echard, Touron, etc., tout en reconnaissant que l'intention de la famille était de destiner Thomas à la dignité d'abbé du Mont-Cassin, ont rejeté absolument la thèse de l'oblature et de la vêture. Ils l'ont même taxée d'imaginaire et de frivole.

Il est à craindre que les historiens dominicains, par esprit de famille, n'aient éprouvé une certaine répugnance à imaginer saint Thomas, dès son âge le plus tendre, revêtu de la coule bénédictine. D'autre part, si l'on a acquis quelque teinture de l'histoire monastique au moyen âge et si on lit sans parti pris les biographies de saint Thomas et les dépositions des témoins, on ne peut guère douter que l'enfant n'ait été oblat et n'ait reçu l'habit noir avec la tonsure. La déposition de Barthélemy de Capoue, logo-

(1) Tolomée de Lucques écrit : « Hic nutritus in sua pueritia in abbatia Montis Cassini, qui sunt monachi nigri, et secundum morem nobilium illius patriae... habens semper secum specialem magistrum more nobilium regionis... » (*Hist. Eccl.*, l. XXII, c. xx). G. de Tocco dit de même, quoique avec moins de précision : « Cum autem praedictus puerulus coepisset in dicto monasterio sub disciplina magistri diligentius educari... » (Cf. Bollandistes, VII mars, t. I, p. 658). Pour tout ce qui concerne la documentation concernant saint Thomas, il est indispensable et d'ailleurs fort aisé de se procurer la *Bibliographie thomiste*. On trouvera sans peine dans ce premier fascicule de la Bibliothèque thomiste tous renseignements sur saint Thomas : sources, articles, études, panégyriques, etc. Dans la présente étude nous citerons le plus souvent Tolomée de Lucques, G. de Tocco, les dépositions des témoins au procès de canonisation. Tolomée de Lucques et G. de Tocco étaient disciples de saint Thomas. G. de Tocco fut l'un des inquisiteurs chargés de recevoir la déposition des témoins et le principal promoteur de la canonisation du saint. Son autorité est grande quand il relate des récits, des traits particuliers. Mais au moyen-âge on se préoccupait fort peu des dates, c'est pourquoi la chronologie doit toujours être contrôlée par l'histoire extérieure, celle des Papes, des Empereurs, des Ordres religieux.

thète, protonotaire du roi de Sicile, homme magnifique, très informé du droit et des mœurs, est à ce sujet bien décisive : « Pater dicti fr. Thomæ monachavit eum puerum. » L'expression *monachavit* est aussi expressive que barbare : « Le père dudit fr. Thomas le monaqua, c'est-à-dire le fit moine alors qu'il n'était encore qu'un enfant ». Ce terme seul suffit à nous faire entrevoir tout le cortège de cérémonies, de rites, d'obligations que l'oblature entraînait après elle (1).

La légende vient d'ailleurs confirmer et éclairer à souhait la déposition du protonotaire. Au moyen âge, dès la conception des enfants prédestinés à une divine mission, il n'est pas rare de rencontrer au lendemain de la conception, près du berceau encore vide, un vieil ermite à barbe blanche qui vient jouer le rôle de Siméon et prédire l'avenir de l'enfant. Le personnage est pour ainsi dire obligatoire, il fait partie de la scène, du vitrail. Naturellement il est anonyme ou porte un nom commun. L'excellent ermite s'appelait dans notre cas fra Buono. Il vint donc vers la mère et lui dit : « Réjouissez-vous, noble dame, car vous avez conçu et vous enfanterez un fils et vous l'appellerez Thomas. Vous et votre époux vous déciderez de le faire moine dans le monastère du Mont-Cassin, ayant l'espoir de profiter des riches revenus de l'abbaye, par l'autorité suprême et la prélature de votre fils. Mais Dieu en ordonnera autrement, car il sera frère de l'Ordre des Prêcheurs, et brillera à tel point par sa science et sa sainteté, qu'il n'aura pas son semblable au monde durant son

(1) Voir les articles du P. Mandonnet dans la *Revue des Jeunes*, mai, juin 1919, 25 janvier et 10 mars 1920. Ces études sont, est-il besoin de le dire, extrêmement importantes, et sur bien des points elles renouvellent la matière. Nous en recommandons la lecture à qui voudrait mieux connaître l'enfance et la jeunesse de saint Thomas d'Aquin.

temps. » Le bon ermite, comme on le voit, en savait long sur l'avenir. Mais il était mieux renseigné encore sur son époque et il entendait très bien que des seigneurs comme les d'Aquin, dans l'intention de s'approprier les riches revenus de l'immense abbaye voisine, n'hésiteraient pas à *monaquer* leur enfant avant même l'âge de raison. Que ferait-on de ce cadet ? Un abbé du Mont-Cassin.

C'est pourquoi, dès l'âge de cinq ans, aussitôt que l'enfant put se passer des soins de sa nourrice et de sa mère, la famille en grande pompe le conduisit à l'abbaye. Là les parents l'offrirent gracieusement à Dieu, *libenter Deo offerunt*. G. de Tocco se sert des termes mêmes de l'oblation. Il est très probable, on le voit, que le petit Thomas à cinq ans a été oblat. Nous pouvons donc nous le représenter à cet âge sous les dehors d'un petit moine bénédictin, vêtu d'une robe, d'un scapulaire noirs, d'un petit capuchon pointu de même couleur qu'il rabattait sur sa tête comme des mouchettes quand il avait à traverser les cloîtres et les cours. Il servait la messe à l'église, remplissait diverses fonctions dans les processions et cérémonies, apprenait à lire le latin, à psalmodier, à chanter devant l'énorme antiphonaire du lutrin dont il était chargé de tourner les pages. Cette existence du jeune Eliacin était à tout prendre fort heureuse. Le petit Thomas était aimé, caressé par l'abbé et les moines. Il était la joie et l'espoir de l'abbaye.

* * *

Le chroniqueur nous a rapporté que les parents avaient offert leur enfant *libenter*, de bonne grâce, d'une manière désintéressée. Sans contester les intentions religieuses des donateurs, nous devons plutôt nous en rapporter à la forte et rude franchise de fra Buono : « Vous espérez, avait-il dit, en faisant de votre fils un abbé du Mont-Cassin, parti-

ciper aux riches revenus du monastère, *ad magnos ipsius monasterii reditus pervenire.* » C'est que, en effet, les intérêts de famille, les ambitions, la passion des grandeurs, enfin la diplomatie elle-même, entraient pour une bonne part dans l'offrande à Dieu de Thomas.

Devenir abbé du Mont-Cassin n'était un honneur, ni une puissance médiocres. L'abbaye, nous assure Thomas de Cantimpré, était la plus importante de l'Apulie et de la Campanie ; elle comprenait sept évêchés et l'abbé remplissait les fonctions épiscopales. Le monastère du Mont-Cassin était le centre d'une vaste puissance territoriale ; il se transformait au besoin en forteresse. L'année précédente, en 1229, les moines avaient soutenu un siège en règle contre l'empereur Frédéric II, aidé très efficacement en cette occasion par le comte d'Aquin en personne. L'abbaye avait été prise et ravagée.

La famille d'Aquin habitait la forteresse voisine, véritable castillo, juchée au sommet d'une haute colline aux escarpes arides et que, pour cette raison, on avait appelée Roccasecca. Les comtes d'Aquin étaient de grands seigneurs. Le grand-père de Thomas, le comte de Sommacle, avait été lieutenant général de Frédéric Barberousse. Ce dernier, pour le récompenser de ses services, lui avait donné en mariage sa sœur Françoise de Souabe. Saint Thomas était donc le petit-fils d'une sœur de Frédéric Baberousse. Deux frères, Raynald et Landolphe, lieutenants à l'armée de Frédéric II, continuaient dignement les traditions militaires de la famille. Car les d'Aquin, de temps immémorial, avaient tous été des guerriers. L'abbaye du Mont-Cassin en savait quelque chose ; trop souvent les comtes d'Aquin l'avaient rançonnée, et nous venons de voir que Landolphe, le père même de saint Thomas, avait, en 1229, préparé l'investissement et coopéré très activement à la prise du monastère.

En 1230 cependant, la paix avait été conclue entre le pape Grégoire IX et l'empereur Frédéric II, au traité de San Germano, la ville voisine. Et l'abbaye, qui avait soutenu la cause pontificale, était rentrée en grâce avec l'empereur et, en même temps, avec le comte d'Aquin. L'une des conséquences de ce traité avait été l'oblature du jeune Thomas, âgé alors d'un peu plus de cinq ans, âge canonique. A cette occasion, car une noble famille ne vouait pas un de ses fils sans offrir un cadeau princier, sorte de dot, le comte Landolphe avait fait présent à l'abbaye de vingt onces d'or, somme considérable pour l'époque. On voit à quel point l'oblature du petit Thomas au Mont-Cassin, avec l'offrande destinée à reconstruire la demeure de l'abbé, était un gage de paix. Les moines seraient tranquilles, protégés et défendus par la famille d'Aquin, et cette famille serait beaucoup aidée dans la culture de ses fiefs par le concours des religieux et les revenus du futur abbé Thomas d'Aquin. Thomas, le petit moine bénédictin, était pour tous, pour les religieux, pour les siens, pour la région entière, le gage sacré de la paix.

Il grandit en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes. A dix ans, il savait lire, écrire, il étudiait les premiers éléments de la langue latine, de l'arithmétique, de la grammaire. A treize ans, il possédait par cœur une grande partie du psautier, des Évangiles, des Épîtres de saint Paul. Son précepteur lui faisait traduire les écrits des Pères, les Morales de saint Grégoire, des lettres de saint Jérôme, des fragments de saint Augustin. Dans l'armarium de l'abbaye, Thomas apprenait à connaître, à aimer les livres, les admirables manuscrits. Il en appréciait la valeur.

Jusqu'à quel âge demeura-t-il au Mont-Cassin ? Les historiens dominicains, qui ont contesté l'oblature ou la vêture bénédictine de leur saint, se sont en général hâtés

de le faire sortir de l'abbaye. A onze ans, écrivent-ils, il en fut retiré pour être envoyé à l'Université de Naples. En réalité, comme nous le verrons, il y demeura jusqu'à quatorze ans. Le lecteur n'aura pas de peine à se rendre compte que l'éducation bénédictine a dû laisser une plus indélébile empreinte dans l'âme et le cœur de Thomas s'il fut moine bénédictin de cinq à quatorze ans, et non pas seulement pensionnaire de cinq à onze ans. Durant toute son enfance et jusqu'à l'aurore de son adolescence, saint Thomas respira l'atmosphère profondément spirituelle et mystique que dégagent le monastère et la vie bénédictine : ogive des cloîtres, nefs de l'église, beaux et obscurs vitraux, mélodies grégoriennes, magnifiques et lentes cérémonies. Saint Thomas demeurera toujours extrêmement impressionnable à la musique sacrée, il conservera toujours le goût, le sens de la liturgie; dans sa doctrine il sauvegardera soigneusement les droits de l'art, de l'humanisme. Il n'est pas douteux que la première et longue éducation bénédictine n'ait contribué pour beaucoup à inculquer au Docteur angélique le culte de la beauté idéale et pure, de la poésie, de l'art religieux.

*
* *

Vers l'âge de quatorze ans, le jeune adolescent fut donc retiré de l'abbaye et envoyé à l'Université de Naples. Décision étonnante, contraire aux anciennes coutumes monastiques. C'est l'abbé, dit Guillaume de Tocco, qui conseilla cet envoi. Un siècle auparavant, saint Bernard ne l'eût certainement ni conseillé, ni même toléré. Destiné à devenir abbé, le jeune Thomas devait demeurer au monastère; des moines pieux et doctes se chargeraient de sa formation. Envoyer ce jeune homme à Naples, n'était-ce pas l'exposer à la perdition? Aussi est-il infiniment probable que Tho-

mas aurait continué à vivre au Mont-Cassin si des événements malencontreux n'avaient nécessité son départ.

La paix entre Frédéric II et le pape n'avait pas été de longue durée. L'empereur, qui considérait non sans raison l'abbaye du Mont-Cassin comme l'un des principaux boulevards du papisme, exigea l'évacuation des moines. Ces événements se passèrent peu après l'excommunication de Frédéric par Grégoire IX, donc après le 20 mars 1239. Thomas à cette époque rentra dans sa famille, laissant au monastère ses habits bénédictins; il avait treize ans passés.

Ces conjonctures, qui pouvaient exiger momentanément le retour au château paternel, ne nécessitaient nullement l'envoi à l'Université. Mais les parents de Thomas n'avaient nullement renoncé à leur ambition de le voir abbé du Mont-Cassin. Or, à cette époque, un très puissant mouvement scientifique, philosophique, théologique, s'était levé dans la chrétienté. Deux conciles de Latran, les papes Innocent III, Honorius III, Grégoire IX, avaient poussé le clergé vers les études supérieures. Des écoles, des Universités, se fondaient un peu partout dans les grandes villes. Les ordres même contemplatifs, bénédictin, cistercien, se sentaient invinciblement entraînés par le courant. Viendrait un jour où un moine ne pourrait plus faire grande figure d'abbé sans être docteur en théologie. C'est pourquoi toute la famille d'Aquin comprenait l'urgence d'envoyer Thomas à l'Université de Naples.

Enfin, dernière raison, subjective et décisive. Le jeune adolescent était exceptionnellement, extraordinairement doué pour les études. A la vérité, il n'était que médiocre calligraphe, comme il arrive fréquemment chez les élèves qui sont plus intelligents qu'adroits. Certes, il n'était pas destiné aux exercices de la vie militaire. Il fuyait les récréations bruyantes. Il n'aimait guère les jeux violents. Mais pour l'intelligence et la mémoire, il était incomparable-

ment doué. Il s'isolait volontiers pour lire et réfléchir, commençait déjà, nous rapporte le chroniqueur, à être taciturne, *jam incipiens taciturnus*. Il était évidemment appelé à l'état ecclésiastique, il fallait en faire un docteur. La décision s'imposait. Puisque l'école de l'abbaye était fermée, on l'envoya à l'Université de Naples.

Nous savons peu de chose sur la vie menée à Naples par Thomas d'Aquin. G. de Tocco nous rapporte qu'il eut pour maître dans la logique et la grammaire un certain docteur appelé Martin, et dans les sciences naturelles Pierre d'Hibernie. Le jeune étudiant, dès ses premières années d'études, progressa d'une manière si exceptionnelle, qu'il fit l'étonnement des maîtres et des disciples. Son nom, ajoute le biographe, devenait déjà célèbre à Naples. Il était doué d'un tel génie, d'une telle perspicacité qu'il répétait les leçons avec plus de lucidité, de profondeur, d'élévation que les maîtres ne les avaient exposées. Sans doute devint-il répétiteur, c'est-à-dire chargé d'expliquer à des élèves plus jeunes les leçons du professeur.

C'est alors qu'il entra en relations avec les Dominicains. Il ne pouvait guère en être autrement. Destinés par leur fondateur à l'étude et à la prédication savante, les Frères Prêcheurs s'étaient d'abord établis auprès des Universités. Ils n'avaient pas tardé à conquérir quelques chaires doctorales. Les offices, les sermons étaient le plus souvent célébrés ou donnés dans leurs chapelles. Fondé depuis vingt ans, l'ordre des Prêcheurs par son activité, les fins qu'il poursuivait, les moyens employés, était une nouveauté, un Ordre tout moderne. Répondant aux besoins les plus urgents de l'époque, il s'était développé d'une manière prodigieuse. Si l'on disait qu'il s'était propagé dans le monde chrétien avec la rapidité des grandes invasions, la comparaison ne serait que juste. Cinq ou six ans auparavant, à Paris, durant le trimestre d'hiver, soixante-douze

maîtres ou étudiants avaient pris l'habit. Thomas d'Aquin était bien exposé à la contagion. Les Prêcheurs, selon leur coutume, étaient venus fonder leur couvent et leur chapelle au centre de la cité, au milieu des écoles. Dans une de leurs salles ils donnaient des cours de théologie, car chaque couvent était aussi une école. Les Dominicains étaient à la fois docteurs, prêcheurs, aumôniers parmi les étudiants. Et ils ne cessaient pas d'être moines dans toute la force du terme, avec l'office choral, les observances, le jeûne et l'abstinence, un vœu de pauvreté plus strict que chez les ordres anciens. Thomas d'Aquin retrouvait dans la chapelle et le couvent des Prêcheurs tout ce qu'il avait le plus aimé au Mont-Cassin : les offices canoniques, la liturgie ; et il admirait deux éléments nouveaux : l'action par la parole et l'enseignement supérieur. Cet idéal l'attira. Ne pas cesser d'être moine en prêchant la doctrine dans l'Église, en enseignant la théologie dans la chaire du docteur, cette existence comblerait tous ses désirs, toutes les aspirations de ses diverses et multiples facultés. Mais était-ce possible? Ne se devait-il pas à l'Ordre de saint Benoît?

Thomas d'Aquin s'adressa en direction à l'un des Dominicains, le frère Jean de Saint-Julien. La réponse, pour ce qui concernait l'abbaye du Mont-Cassin, ne pouvait être douteuse. Thomas n'avait pas prononcé de vœux personnels. D'après les ordonnances des derniers papes, l'oblature ne l'obligeait à rien. Quant aux ambitions de la famille, au dessein formé et poursuivi de le pousser à l'abbatiat, la vocation, étant chose sacrée, appartenait à Dieu, et non aux parents. Il était évident toutefois qu'on se heurterait à une opposition violente. Quelques années auparavant, lors de la réception d'un fils de famille, le couvent avait failli être pris d'assaut par les gens, la clientèle armée du seigneur. Le comte d'Aquin et les frères de Thomas étaient plus redoutables encore. Il fallait attendre tout d'abord

que le jeune homme eût atteint l'âge canonique, sinon une réclamation auprès du Saint-Siège serait favorablement accueillie; ensuite qu'une occasion providentielle se présentât.

Le 24 décembre 1243, le comte Landolphe, son père, mourait. Après les obsèques, ses frères retournèrent à l'armée de Frédéric II. Les Dominicains n'hésitèrent plus à donner l'habit à celui qui désormais devait s'appeler frère Thomas. La cérémonie de vestition eut lieu dans les premiers mois de 1244. Le novice avait alors dix-neuf ans accomplis. Les démarches furent habilement combinées pour le soustraire à l'autorité, même effective, de sa famille. A cette époque, le Maître de l'Ordre des Prêcheurs, Jean le Teutonique, devait se rendre au Chapitre général de Bologne. Dès que Thomas eut été revêtu de l'habit, on le fit conduire à Rome. Sous la sauvegarde de Maître Jean le Teutonique, il partirait de Bologne, et de là pour Paris, où il continuerait ses études. Ainsi il serait soustrait à la vindicte de ses parents.

Personne n'ignore par quelle suite de circonstances tous ces calculs furent déjoués. Les Dominicains du couvent de Naples avaient compté sans la mère de Thomas d'Aquin. Or, Théodora de Théate, de la famille des Caraccioli, arrière-petite-fille des terribles chefs normands, Guiscard, Bohémon, Tancrède, était une comtesse du moyen âge, autoritaire, altière, on a dit presque dure. Elle n'hésita pas un instant à revendiquer les droits présumés de la famille aussi impérieusement que l'eût pu faire son époux défunt. A la tête d'une suite nombreuse, dès qu'elle eut appris l'entrée de Thomas au couvent des Prêcheurs, elle vint le réclamer. On lui répondit, ce qui était vrai, que Thomas était parti pour Rome. Théodora prit le chemin de Rome. Dans les familles de la haute noblesse, moins que partout ailleurs, on ne pouvait admettre, ni même concevoir qu'une

fille, un fils se mariât, se fît moine à l'insu et contre la volonté du chef de famille. Noblesse oblige. Quand Théodora, arrivée à Rome, vint frapper autoritairement à la porte du couvent de Sainte-Sabine, seconde déception et plus cruelle encore que la première. Le Maître général Jean le Teutonique était parti à pied selon sa coutume, emmenant sous sa haute protection le frère Thomas. On se représenterait malaisément le ressentiment de la comtesse Théodora. Frustrée dans son espoir, outragée dans son autorité maternelle, passionnément irritée contre les Dominicains et contre son fils, elle ne recula devant aucun moyen de coercition. Elle dépêcha un courrier à ses fils, Raynald et Landolphe, alors à l'armée de Frédéric II, leur mandant de faire vigilance, d'arrêter Thomas et de le lui envoyer sous bonne escorte.

Ces démarches se passaient au printemps, sans doute au début de mai 1244 (1). Le maître général avec un petit

(1) La chronologie, dans la vie de saint Thomas autant et plus que pour les autres personnalités du XIII[e] siècle, est difficile à établir d'une manière même approximative. La date la plus certaine est celle de sa mort, survenue le 7 mars 1274. Certains témoins ont déposé qu'il était alors âgé de quarante-huit ans environ. Mais G. de Tocco, dont l'indication est la plus précise et la plus sûre, écrit qu'il avait achevé alors sa quarante-neuvième année et commençait sa cinquantième. On en conclut donc que saint Thomas est né avant le 7 mars 1225. Une coïncidence, révélée par le P. Mandonnet, vient confirmer cette date : le don de vingt onces d'or offert probablement pour l'oblature de Thomas en l'an 1230. Nous savons que l'enfant avait alors cinq ans passés ; ce qui nous reporte encore pour la date de naissance à 1225. Nous avons vu que l'évacuation des moines du Mont-Cassin avait été exigée par Frédéric II en 1239 ; Thomas avait donc quatorze ans quand il revint à la maison paternelle et peu de temps ensuite partit à l'Université de Naples. Régulièrement il ne pouvait faire profession avant dix-huit ans, et il est fort peu probable que les Dominicains se soient mis en faute dans le cas de Thomas d'Aquin. Il a été capturé peu de temps après à Aquapendente. Or les troupes de Frédéric II n'occupèrent cette région qu'en 1243-44. Nous savons d'autre part que le Maître de l'Ordre avait pris fr. Thomas sous sa garde, alors qu'il se rendait au Chapitre général ; l'événement de la capture de

groupe de religieux, parmi lesquels fr. Thomas, se dirigeait vers Bologne ; il cheminait par la route qui passe à Pérouse, Viterbe, serpente le long du lac Bolsena. Les troupes de Frédéric II étaient cantonnées dans ces parages, au nord, à Aquapendente. Vers le milieu du jour, le soleil étant déjà chaud, les pèlerins s'arrêtèrent près d'une source, à l'exemple de saint Dominique, leur père. Il faisait bon se reposer sur l'herbe et prendre en famille, à l'ombre des arbustes, un déjeuner d'ailleurs frugal. Des cavaliers assez nombreux apparurent au tournant de la route d'Aquapendente, ils avançaient rapidement. Quand ils arrivèrent près de la source et mirent pied à terre, Thomas reconnut son frère Raynald. Il était cerné. Malgré les réclamations indignées du Maître général, malgré les cris et les efforts des religieux brutalement repoussés, fr. Thomas fut entraîné, enlevé par la soldatesque. Il ne fut pas brutalisé. On tenta seulement de lui enlever son habit monastique. Mais Thomas avait dix-neuf ans passés, il était déjà très grand et très fort, et il apporta à garder son habit la même obstination que pour l'*Ave Maria*. Il ferma sa chape dans ses bras, autour de son corps, ne répondant rien et serrant les dents. Ni son frère Raynald, ni les soldats ne parvinrent à lui faire ouvrir les bras et quitter son habit. Pour le moment, c'était tout ce qu'il désirait. Il se laissa docilement mettre à cheval et reconduire vers le domaine paternel.

Guillaume de Tocco nous assure que la comtesse Théodora vit reparaître Thomas avec une grande joie. Nous n'en douterions pas, quand il ne l'aurait pas dit : c'était la joie de la victoire, de la revanche. Nous imaginons difficilement aujourd'hui la violence de tempérament de ces grandes familles italiennes du moyen âge. Aucun chroni-

Thomas doit donc être situé en mai 1244. Telles sont les dates importantes de sa jeunesse. Voir à ce sujet Mandonnet, *Revue Thomiste*, 1914, p. 652 ; et *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1920, p. 142.

queur ni témoin ne nous dit que Théodora de Théate ait jamais pardonné à son fils. Ces sentiments irréductibles sont d'ailleurs aujourd'hui encore bien plus fréquents dans la haute aristocratie que dans la bourgeoisie et le peuple. Nous ne voyons pas non plus que la mère ait tenté de fléchir la volonté de son fils par la tendresse. Les mœurs étaient plus rudes. Théodora commença par faire enfermer — et la réclusion devait être longue — fr. Thomas dans la tour d'une forteresse appartenant à la famille et située à quelques lieues de là, le château de Saint-Jean. Elle ne semble pas être jamais venue lui rendre visite, elle permit seulement à ses deux filles, Marotta et Théodora, d'aller voir de temps en temps le rebelle. Elles s'efforceraient, car toute la question était là, d'amener Thomas à laisser l'habit dominicain et à reprendre l'habit bénédictin qu'il avait porté durant toute son enfance et auquel il avait été voué par son père.

Les chroniqueurs se sont plu à montrer le novice dominicain traité très durement, cruellement, dans sa tour. Thomas de Cantimpré nous parle de ses bourreaux, *tortores*, qui l'éprouvent par la faim et le froid. G. de Tocco nous assure que, dans le cachot du donjon, le prisonnier était privé de lumière. Ce sont là de pieuses exagérations tendant à transformer la captivité en martyre. Il est très probable que Thomas n'a pas alors été traité inhumainement, mais seulement avec beaucoup de sévérité. Cette détention, qui eût paru insupportable à un jeune chevalier, devait être acceptée bien plus aisément par un novice taciturne, pieux, et saint Thomas d'Aquin s'accommoda parfaitement de cette existence d'ascète et d'ermite. Il inaugura immédiatement et de lui-même la vie réglée du noviciat. Les Dominicains de Naples, qui n'avaient point tardé, avec quelle stupeur attristée, à être informés de sa capture et de son emprisonnement, s'efforcèrent de correspondre avec lui.

Le fr. Jean de Saint-Julien, son directeur tout dévoué, un ou deux frères convers, vinrent rôder dans les environs du donjon et réussirent à lui faire parvenir des messages et même des livres. Jamais on ne vit lutte plus obstinée entre la famille naturelle et la famille religieuse pour reconquérir un frère et un fils.

Les sœurs de Thomas d'Aquin, Marotta et Théodora, vinrent assez fréquemment s'entretenir avec lui. En filles dociles et soumises, elles se faisaient les avocates de leur mère. Leur argument essentiel était celui de toute la famille : Pourquoi Thomas s'obstinait-il à garder l'habit dominicain? On ne lui demandait pas de renoncer à l'état religieux, mais seulement de demeurer fidèle à la religion de son enfance. Ce n'était qu'une question de couleur : au lieu d'une robe blanche, une robe entièrement noire; mais les traditions, la prospérité de la famille, valaient bien ce sacrifice. On devine que fr. Thomas n'était pas très embarrassé pour répondre à des arguments de cette sorte. Précisément durant ces journées d'incarcération, il s'exerçait à la dialectique.

Au moyen des livres que les Dominicains de Naples lui avaient fait parvenir, il étudiait les *Sophismes* d'Aristote, les *Sentences* de Pierre Lombard. Il s'était mis aussi à une analyse très approfondie de la Bible. C'est alors qu'il acquit en grande partie cette prodigieuse science du livre sacré qu'on admire dans ses œuvres. La prière, la récitation des psaumes en même temps que l'étude, fortifiaient son cœur, le préservaient des désirs vagues et incertains, de la lassitude et de l'ennui. Quoiqu'il fût rigoureusement privé de tout sacrement, de l'Eucharistie, la grâce divine dans les heures d'oraison comblait son âme.

Contre un esprit aussi rompu à la dialectique et un cœur aussi pénétré des enseignements divins, les raisons et les caresses de ses sœurs demeuraient inopérantes. Fr. Tho-

mas s'entretenait volontiers, paisiblement avec elles. Il leur parlait de Dieu, de l'oraison, de l'excellence de l'état religieux. C'est lui-même qui réussit à les persuader. Marotta, quelques années plus tard, devait entrer au monastère des bénédictines de Capoue et en devenir bientôt l'abbesse. Les historiens avec raison ont fait grand état de cette vocation. Remarquons-le toutefois soigneusement, la conversion était relative. Marotta eût pu continuer à presser Thomas de suivre son exemple, entrer dans l'Ordre bénédictin. Encore une fois personne ne lui demandait autre chose. Assurément Marotta ne dut pas subir de cruelles oppositions de la part de sa mère et des siens. Mais aussi elle ne deviendrait ni une grande réformatrice, ni une sainte à la manière de sainte Colette ou de sainte Térèse.

Cependant les frères étant revenus de leur expédition à l'armée, la surveillance redevint plus rigoureuse et les vexations recommencèrent. L'habit dominicain fut lacéré, et ses sœurs furent chargées de lui offrir en échange une robe neuve de bénédictin ou un costume d'étudiant. Mais fr. Thomas s'obstina à revêtir les haillons sacrés qu'il avait humblement demandés à Dieu, à la Vierge et à saint Dominique. Les chevaliers Raynald et Landolphe, qui à l'armée de Frédéric avaient fait l'apprentissage d'un autre genre de vie : l'humanisme avec sa corruption, ses séductions voluptueuses (la vie sensuelle était l'une des tares de la chevalerie, Raynald était poète amoureux, grand conteur de fabliaux licencieux), les deux frères donc, à l'insu de leur mère, résolurent de soumettre Thomas, le jeune et bel adolescent, à une épreuve qui serait sans nul doute plus efficace que la tendresse de leurs sœurs. Ils amenèrent de Naples l'une de leurs amies, célèbre par sa beauté, et après lui avoir exposé ce qu'ils attendaient d'elle, ils la firent introduire subrepticement, le soir, dans la tour.

Depuis le XIII[e] siècle jusqu'à nos jours, il a été publié

dans le monde entier comment saint Thomas, saisissant dans le foyer un tison enflammé, mit en fuite la malheureuse et signa la muraille d'une croix noire, comme pour interdire à jamais aux images et visions tentatrices l'accès de sa cellule. Le miracle et la récompense qui suivirent de près la victoire sont également et universellement divulgués. Après avoir longtemps prié Dieu de le préserver de toute faute sensuelle, il s'étendit sur sa couche et s'endormit. Au plus profond de son sommeil, deux anges lumineux lui apparurent, s'approchèrent et lui ceignirent les reins d'un cordon incandescent. Il poussa un cri de douleur et s'éveilla. Plus jamais depuis ce jour il ne devait éprouver les moindres atteintes de ce que saint Paul appelait l'aiguillon de la chair.

Guillaume de Tocco, dans sa déposition au procès de canonisation et dans la biographie du saint, a relaté ce fait. Il est donc aussi authentique qu'on le puisse souhaiter. Saint Thomas l'avait confié à son disciple et confesseur, fr. Reginald de Piperno. Le bon chroniqueur a encadré l'épisode d'exclamations lyriques : « Genre d'assaut, dit-il, par lequel les tours sont d'ordinaire renversées, les cèdres du Liban déracinés; lutte dans laquelle nous rencontrons nombre de champions et fort peu de vainqueurs ». Le miracle du cordon angélique vient d'ailleurs confirmer surnaturellement l'appréciation du biographe. Comment, en effet, si haute récompense eût-elle couronné une victoire peu méritoire? Il faut seulement, semble-t-il, donner un peu plus d'ampleur et de durée à l'épreuve. L'expérience de la confession apprend aux directeurs que si une tentation de ce genre est, pour ainsi dire, fatale aux jeunes gens peu chastes, aux hommes du commun, aux palefreniers dépourvus d'éducation morale et religieuse, elle est encore assez aisément repoussée, grâce à Dieu, par les adolescents chrétiens, les séminaristes, les religieux. Il existe de cer-

taines tentations moins brutales, d'apparence plus idéalistes et par suite bien plus dangereuses. Il faut attribuer à la victoire de saint Thomas une signification symbolique en même temps que réaliste. Elle a été très probablement le couronnement de longues luttes contre le démon de la jeunesse ou du matin. C'est ainsi que du vivant de saint Thomas on était porté à le comprendre (1).

Tant de constance cependant finit par lasser l'opposition opiniâtre de la famille. La surveillance se relâchait de sa rigueur. La hardiesse du fr. Jean de Saint-Julien s'en accroissait d'autant. Selon le témoignage de Barthélemy de Capoue, le fr. Jean fut même saisi, retenu quelque temps, puis élargi. Les frères de Thomas étaient retournés à l'armée de Frédéric II. La comtesse Théodora se sentait virtuellement vaincue par la constance surnaturelle de son fils. Sa libération approchait. Il est probable aussi que l'intervention ou les réclamations du Maître général des Frères Prêcheurs auprès du Pape et de l'empereur hâtèrent sa délivrance. Fr. Jean de Saint-Julien, d'accord avec Thomas, résolut de brusquer la solution. Une nuit, des reli-

(1) Thomas de Cantimpré écrivait que durant un certain temps, et sans doute à plusieurs reprises, des femmes avaient été introduites dans la prison : « Fratres ejus cogitantes per quod possent juvenilem animum evertere, cum illo mulieres in carcere per tempus aliquod concluserunt » (*Bonum universale de apibus*, lib. I, cap. xx). La tentation et la victoire eurent lieu dans le château de Saint-Jean, vers la fin, d'après Tocco, de la détention, les frères étant revenus de l'expédition militaire. Voir Boll., *op. cit.*, p. 704. Tolomée de Lucques ne connaît qu'un lieu d'emprisonnement, un certain château appelé Saint-Jean. Les frères, ne quittant pas l'armée, avaient envoyé Thomas sous bonne escorte à sa mère, et l'épreuve de la courtisane aurait eu lieu à leur retour. Le cordon angélique est conservé aujourd'hui encore au couvent de Chieri en Piémont. En souvenir de la vision saint Thomas aurait conservé l'habitude de se ceindre du cordon. Le frère Reginald le lui aurait enlevé au jour de la mort et l'aurait remis au Maître général, Jean de Verceil. Les témoins au procès de canonisation ne font pas mention de ces détails.

gieux vinrent avec des montures se poster non loin de la tour. Au moyen d'une corde fr. Thomas se laissa glisser le long de la muraille et tomber dans les bras de son confesseur et de ses frères. Le lendemain matin il était déjà loin sur la route de Rome. Cette fois la comtesse Théodora n'eut pas l'énergie de poursuivre ni même de faire arrêter le fugitif(1).

La persévérance extraordinaire de fr. Thomas d'Aquin devint rapidement légendaire dans tout l'Ordre des Prêcheurs. Avant sa mort même, quoique sans le nommer, Thomas de Cantimpré et Gérard de Frachet citèrent dans leurs œuvres, notamment dans les *Vies des Frères*, sa constance en exemple.

* * *

Le fr. Thomas était donc libre et il pourrait désormais, sans avoir à subir de violences extérieures, porter publiquement et paisiblement les couleurs dominicaines si

(1) La légende s'est emparée de cette évasion pour la dramatiser. Selon quelques-uns, saint Thomas, comme saint Paul, aurait été descendu dans une corbeille. Nos chroniqueurs étaient hantés par les réminiscences de la Sainte Écriture et ils n'imaginaient qu'à travers les récits sacrés. Tolomée de Lucques parle seulement d'une corde : « Per personas privatas (fr. Thomas) ordinavit quod fratres ordinis sui venirent ad murum castri, quia se cum fune dimitteret. Sicque factum est. Ac statim animalia sunt parata ad ipsum reducendum Romam » (*Op. cit.*, cap. xxi). Le P. Mandonnet admet comme historique une libération pure et simple. Cette opinion est confirmée par Gérard de Frachet dans les *Vies des Frères* : « Desperantes de mutatione animi ejus, dimiserunt eum. » Enfin, remarque qui pourrait édifier ceux qui ne savent pas avec quelle liberté les chroniqueurs écrivaient l'histoire, G. de Tocco, qui dans la biographie du saint conte tout au long l'évasion par la corde, témoigne au contraire dans sa déposition au procès que la famille restitua Thomas à l'Ordre des Prêcheurs : « Tandem victi parentes et fratres sui ejus constantia, restituerunt ipsum ordini » (Boll., *op. cit.*, p. 705). Il est possible de concilier tous ces textes en admettant que les parents ont laissé volontiers Thomas s'évader.

héroïquement conquises. Sa vocation était-elle définitivement assurée et à l'abri de toute autre tentative? Nous allons voir qu'il n'en sera rien. Tout d'abord le novice devait attendre une année avant de prononcer ses vœux. Et jusqu'à ces vœux, jusqu'à la réception des ordres majeurs, que de tentations, d'épreuves, sinon fatales, du moins possibles et probables!

Nous avons vu que le fr. Thomas, dès son évasion, avait été dirigé sur Rome. Il avait été incarcéré un an et quelques mois, de mai 1244 à la fin de l'année 1245. Le Maître général, Jean le Teutonique, administrateur énergique autant que clairvoyant, discernant avec une netteté lumineuse les buts de son Ordre, n'hésita pas à reprendre le dessein qui avait été si malencontreusement traversé un peu plus d'une année auparavant. Thomas d'Aquin, l'étudiant qui avait donné à Naples des preuves exceptionnelles d'intelligence, devait être envoyé à la plus célèbre Université de la chrétienté, à Paris (1). A cette époque même, sans doute à l'issue du Chapitre général tenu pour la première fois dans une autre ville que Paris et Bologne, à Cologne, Albert le Grand, le philosophe le plus érudit de

(1) Les premiers biographes, Tolomée de Lucques, G. de Tocco, et à leur suite, tous les historiens, Echard, Touron, etc., ont admis que saint Thomas avait été conduit directement par le Maître général, Jean le Teutonique, à Cologne en passant par Paris. Mais il est aisé de remarquer que ces auteurs ont commis des erreurs plausibles. Tout d'abord il n'a pas existé de *Studium generale* à Cologne avant 1248, et l'on ne voit pas trop pourquoi le fr. Thomas aurait été envoyé à une simple école de Cologne plutôt qu'à l'Université de Paris. De plus, tous les auteurs affirment qu'il fut l'élève d'Albert le Grand; or ce maître enseigna à Paris de 1245 à 1248. Donc il est certain que saint Thomas étudia à Paris durant ces années. On pourrait admettre, il est vrai, que fr. Thomas a été conduit à Paris par Jean le Teutonique, puis à Cologne en 1245, et ensuite est revenu à Paris avec Albert le Grand. Mais dans cette hypothèse moins vraisemblable et qui contrarie toutes les dates antérieures, saint Thomas aurait quand même été étudiant à Paris entre 1245 et 1248 et cela nous suffit.

son temps, avait été assigné au *Studium generale* des Frères Prêcheurs de Paris. Il devait inaugurer ses cours, selon la coutume scolaire, le 14 septembre. Le fr. Thomas ne tarda pas à arriver à Paris. Les deux plus grands génies philosophiques du XIII^e^ siècle entraient en conjonction. Remarquons l'éminente administration de Jean le Teutonique, qui n'hésitait pas à priver Cologne et Naples d'un maître et d'un élève exceptionnels pour les diriger vers Paris. Quelle vitalité et, si l'on peut ainsi s'exprimer, quelle excellente circulation dans ce corps encore jeune qu'était l'Ordre des Prêcheurs au milieu du XIII^e^ siècle! La vie stagnante qui apparaîtra un siècle plus tard, était alors inconnue. Ajoutons que cette vitalité était chose nouvelle. Les religieux dans les Ordres anciens faisaient vœu de stabilité, vivaient et mouraient dans leur monastère. Mais les conditions sociales étaient changées et avaient exigé une nouvelle organisation monastique. Quel avantage providentiel, et, à un point de vue purement humain, quelle bonne fortune, pour un étudiant de génie comme saint Thomas, que d'être placé dès ses débuts, à vingt ans, sous la direction d'un maître aussi érudit que le B. Albert le Grand! Que d'hésitations, de tâtonnements, de longues recherches personnelles épargnées ! c'est dix années au moins de gagnées sans qu'il en coûte autre chose que d'être docile, de savoir écouter et retenir.

Or l'attitude de fr. Thomas sous la direction et l'enseignement du maître que la renommée qualifia justement de Grand, fut précisément celle d'un disciple extrêmement docile et modeste. Thomas d'Aquin, de vingt à vingt-cinq ans, a donné à tous les esprits, mêmes les plus supérieurs, une leçon exemplaire de discipline intellectuelle. Il n'a pas prétendu imprudemment être autodidacte, original, avant le temps; il a été, dans le meilleur sens du mot, passif. Car la passivité de l'esprit, telle qu'on l'entend pré-

cisément au sens thomiste, suppose une certaine activité, une rumination constante, un incessant labeur d'assimilation, d'intégration. Ce prodigieux travail, chez le fr. Thomas, d'assimilation, et pour ainsi dire, cet excès de réflexion intérieure, exigeait un excès correspondant de recueillement, de solitude, de vie retirée et silencieuse. Thomas d'Aquin ne brillait plus au dehors, comme lorsqu'il était répétiteur à Naples; de lui-même il avait fermé sa lumière sous le boisseau. Il fuyait d'instinct les conversations, les récréations, les sorties, il était éteint et littéralement taciturne; et c'était la seule particularité apparente par laquelle il se distinguait du commun des étudiants et se singularisait.

Les condisciples se mirent à le qualifier d'un sobriquet devenu célèbre et qui, quoique légèrement dédaigneux, ne laissait pas d'être, au moins extérieurement, assez heureux. Ils l'appelaient : « le grand bœuf muet de Sicile ». Les dépositions des témoins sont unanimes sur ce point : le fr. Thomas était très grand, d'une taille bien supérieure à la moyenne. Étant donné ce que nous savons de la stature au moyen-âge, nous devons nous représenter un homme qui n'est pas très éloigné d'atteindre deux mètres de hauteur. Quand il voyageait à pied avec quelques frères, les paysans se le signalaient du doigt. Nous savons aussi qu'il était gras et un peu lourd. Il avait les chairs molles, celles, estimera-t-il plus tard, qui sont le plus favorables à l'étude. Cette structure corporelle, on l'a remarqué très justement, qui, à Cologne, eût pu donner le change et faire prendre le fr. Thomas pour un germain, s'explique assez bien par ses origines, par l'hérédité maternelle. Par sa mère Théodora, saint Thomas d'Aquin descendait des chefs normands, hommes du Nord, comme le nom lui-même l'indique. De là cette carrure athlétique, haute, large, un peu lourde, et cette mollesse, cette abondance de la chair. Cette structure physiologique était aussi peu grecque que possible. Après

la lecture des témoignages au procès de canonisation, il est impossible de ne pas retenir les trois épithètes : *magnus, grossus, brunus*. Ce dernier qualificatif, le teint très brun, trahissait avec évidence chez Thomas d'Aquin une influence, une origine méridionale. Il était issu, par la lignée paternelle, des Longobards. De cette race il n'avait pas seulement hérité la couleur. Nous verrons que le saint était extrêmement, étonnamment sensible ; ses confrères et ses disciples plus durs en étaient surpris : *miro modo passibilis*. Cette délicatesse tout italienne et presque féminine contribuait excellemment à la finesse, à la promptitude de la sensation et, par suite, de l'intelligence. Quoique saint Thomas fût absolument et extrêmement maître de soi, il était fort impressionnable, favorisé du don des larmes. Cette alliance, ce croisement des puissantes qualités normandes avec les délicates qualités longobardes, contribua à produire, même au point de vue physique, en Thomas d'Aquin, un type extraordinaire de force et de finesse. On le voit, la qualification de « grand bœuf muet de Sicile » n'était exacte qu'à demi et en apparence.

Ne croyons pas, comme la légende l'insinue, que le B. Albert le Grand, à qui fr. Thomas avait été particulièrement recommandé, n'ait pas su discerner sa valeur. La qualité maîtresse du Maître était la pénétration, le don d'observation. Et d'ailleurs le très grand étudiant taciturne, gros et brun, était assez visible et remarquable pour que le B. Albert ait eu la curiosité très éveillée à son endroit. Les génies se devinent et s'attirent réciproquement. Il est au contraire très vraisemblable et même certain, puisque l'histoire nous le rapporte, que la généralité des étudiants, à Paris ou plus tard à Cologne, se soient mépris sur la valeur de ce grand condisciple, qui creusait profondément et silencieusement son sillon, sans mot dire, ni jamais se distraire de sa tâche. En 1248, le *Studium* de Paris étant

devenu trop nombreux, quatre autres couvents d'études générales furent créés, en particulier celui de Cologne. Albert le Grand avait été désigné pour régenter ce dernier, et il emmena avec lui, preuve qu'il en avait apprécié la valeur, son disciple Thomas d'Aquin.

G. de Tocco a conté longuement, avec une complaisance évidente, l'épisode qu'on a justement intitulé : « la révélation du génie ». Le récit en son fond présente des garanties certaines d'authenticité. Le B. Albert le Grand a effectivement interprété le traité des *Noms divins*. Fr. Thomas était alors âgé de vingt-cinq ans environ. Il était devenu le collaborateur du Maître. Il n'était plus tout à fait un écolier ni un étudiant de seconde ou troisième année, comme tendrait à nous le faire croire la légende. Il était certainement dès cette époque très capable de donner la réplique au B. Albert et de soutenir la controverse publique avec le Maître. Les étudiants ne soupçonnaient pas encore toute la valeur géniale du fr. Thomas, qu'ils continuaient à appeler, avec une insistance déplaisante, « le grand bœuf muet ». Le Maître jugea le moment venu de faire cesser l'équivoque. Il provoqua une discussion publique dans laquelle il argumenta lui-même contre le fr. Thomas, le poussant dans ses derniers retranchements par des arguments de plus en plus serrés. Mais au moment où les étudiants, muets à leur tour d'admiration, estimaient le fr. Thomas cerné, celui-ci s'échappa par une distinction lumineuse qui coupait court à toute difficulté. « Vous résolvez la question en docteur, non en disciple », lui dit le B. Albert. — « Maître, répondit Thomas, il ne m'est pas possible de faire autrement (1). »

(1) Les chroniqueurs du XIII[e] siècle sont grands conteurs d'anecdotes ; il faut prendre l'habitude de faire dans leurs récits la part du réalisme et du symbolisme sans exclure l'un ou l'autre. Voici une traduction un peu abrégée du récit de Tocco : « Au studium de Cologne, fr. Thomas commença à être taciturne, d'une manière éton-

Durant cette année même l'élève rédigea le cours du B. Albert sur les *Noms divins*. Ce commentaire nous est demeuré. Nous possédons l'écriture de Thomas à vingt-cinq ans ; l'étudiant n'était pas calligraphe, sa pensée était trop prompte pour que sa main pût la suivre ; l'écriture est pâteuse et insuffisamment articulée. Il rédigea aussi, un peu plus tard sans doute, le cours du Maître sur les *Ethiques* d'Aristote.

Vers l'époque où le fr. Thomas recevait les ordres majeurs, diaconat, sacerdoce, de nouvelles et plus instantes tentatives furent faites par sa famille pour le détourner, mais en partie seulement, de sa vocation. Des malheurs effroyables avaient éprouvé les siens. Ses oncles, ses frères ayant pris parti pour le Pape contre Frédéric II, avaient

nante ; les frères se mirent à l'appeler Bœuf muet, ignorant qu'il deviendrait un maître en doctrine. Comme le B. Albert commençait à interpréter le livre des *Noms divins* du B. Denys, fr. Thomas écoutait avec plus d'attention que jamais. Un étudiant, persuadé qu'il n'y pouvait rien entendre, s'offrit charitablement à lui répéter la leçon. Thomas, remerciant humblement, accepta. Le répétiteur un jour s'embarrassa dans ses explications. Fr. Thomas, comprenant que Dieu le lui permettait, exposa toute la question en ajoutant des considérations que le Maître n'avait pas données. Le répétiteur dès lors devint le disciple, mais, par scrupule de conscience et quoique le fr. Thomas le lui eût défendu, il vint avertir Maître Albert de sa découverte. En ces jours-là, il advint que le B. Albert exposait une question très difficile. Fr. Thomas l'ayant rédigée sur une page, un frère la trouva devant la porte de sa cellule et la porta au Maître. Celui-ci fit signifier au fr. Thomas par le maître des étudiants d'avoir à se préparer pour répondre sur la question le lendemain. L'étudiant se prépara par l'étude et la prière. Le lendemain en public il soutint la thèse, répéta et résolut toutes les difficultés qu'on lui opposa. Maître Albert jugea le moment venu d'intervenir en personne et lui présenta successivement quatre difficultés, telles qu'on pouvait les attendre d'un si célèbre maître. On crut fr. Thomas cerné. Mais il établit une distinction capitale qui tranchait le débat. « Vous définissez comme un maître », lui dit le B. Albert. Puis, prophétiquement inspiré, il ajouta : « Nous l'appelons un bœuf muet, mais par sa doctrine il poussera un jour de tels mugissements qu'ils retentiront par tout l'univers... » Voir Boll., *op. cit.*, p. 661.

subi la colère et la vengeance de l'irascible tyran. Raynald, son propre frère, avait subi la mort. Le château d'Aquin avec toutes ses dépendances avait été pillé, mis à sac. Or peu de temps après, en 1250, l'empereur mourait. Sa mère, ses sœurs, ses parents faisaient supplier Thomas d'accepter la dignité d'abbé du Mont-Cassin. Il pourrait par cette charge contribuer plus efficacement que personne à relever la fortune si compromise de la famille. Comme on n'ignorait nullement son attachement invincible à l'habit dominicain, on avait obtenu du Souverain Pontife que sans quitter cet habit il devînt abbé du Mont-Cassin.

De telles raisons pouvaient légitimement paraître bien graves et plus que suffisantes. Une mère veuve, inconsolable du meurtre de son fils, la ruine du domaine familial, l'approbation du pape Innocent IV, qui semblait par là même conseiller l'acceptation ; et puis enfin le fr. Thomas ne quittait pas l'habit et ne cessait pas d'être dominicain. Qui lui eût fait un grief d'accepter l'abbatiat? Quel est le directeur qui ne l'eût pas laissé libre d'accepter, qui ne le lui eût pas conseillé ? Car qui savait à cette époque l'avenir et que Thomas d'Aquin deviendrait une lumière de l'Église ? Si le saint en cette circonstance a refusé d'être nommé abbé du Mont-Cassin, de secourir les siens, de consoler sa mère, c'est assurément qu'il avait la conscience très nette d'avoir reçu de Dieu une vocation toute particulière, une mission à remplir. La grâce l'éclaira et l'aida. Il refusa.

Désolée par son refus, sa mère avec toute sa famille fit tenter une suprême démarche ; on obtint du Pape que l'archevêché de Naples lui fût offert. Si le frère Thomas avait nourri dans son cœur la moindre ambition, le moindre désir des grandeurs, à quoi ne pouvait-il prétendre en devenant à vingt-cinq ans archevêque de Naples. Doué de la science, de la parole, du génie, d'une superbe

prestance, appartenant à l'une des sept plus nobles familles d'Italie, il pouvait espérer devenir cardinal et plus encore. L'épiscopat était d'ailleurs pour la famille la richesse et un insigne honneur.

Il faudrait méconnaître les mœurs des religieux pour croire que Thomas d'Aquin ne se soit entretenu fréquemment avec Albert le Grand des besoins de la société et de l'Église. Or le Maître lui avait maintes fois exposé l'œuvre, la grande œuvre à accomplir. La doctrine chrétienne, dogme et morale, était menacée, elle courait le risque d'être submergée par l'aristotélicisme importé de Grèce et d'Espagne. La théologie, la philosophie chrétienne devaient s'assimiler, absorber ce courant large, profond du péripatétisme et qui paraissait formidable. Albert avait été, on peut le dire, le premier, non seulement à comprendre, mais à entreprendre ce grand œuvre : l'assimilation par la doctrine chrétienne de la sagesse et de la philosophie grecque. En prophète qu'il était, le chroniqueur nous l'a dit, le B. Albert discernait que fr. Thomas d'Aquin était le docteur, le saint prédestiné à achever l'entreprise commencée. C'est pourquoi il lui conseilla de se réserver pour cette œuvre, et c'est pourquoi le fr. Thomas, fidèle à la grâce, refusa absolument, successivement et sans hésitation, et l'abbatiat du Mont-Cassin et l'évêché de Naples. Il serait, dans toute l'acception du terme, Frère Prêcheur.

*
* *

Lorsque l'on se propose d'examiner la vocation de saint Thomas d'Aquin, il importe d'abord et avant tout, nous semble-t-il, de ne pas se méprendre sur le point de départ. Il ne s'agit pas précisément chez ce saint comme chez tant d'autres, saint Augustin, même saint Bernard, de renon-

cement au monde, aux joies, aux plaisirs, licites ou illicites, de la famille et du siècle. Thomas d'Aquin n'a guère connu ces joies, il les a à peine entrevues, il est pour ainsi dire né bénédictin. Le point de départ, le *terminus a quo* de sa vocation, comme disent les scolastiques, est la vie bénédictine.

Et l'autre terme, le point d'arrivée de cette vocation, est la vie dominicaine dans toute son intégrité, telle qu'elle était conçue au XIII^e^ siècle, c'est-à-dire comprenant l'étude et l'enseignement supérieur autant que la prédication. Le frère Prêcheur modèle, réalisant intégralement et éminemment sa vocation, était essentiellement docteur et maître. Saint Thomas à Cologne se sentait cette vocation religieuse.

Or, entre la conception du moine bénédictin ou cistercien, à la fin du XII^e^ siècle, et la conception du dominicain au milieu du XIII^e^, il y a un abîme, ou plutôt la distance créée par une évolution sociale et religieuse qu'on peut qualifier de prodigieuse. L'Ordre bénédictin est un ordre ancien ; l'Ordre dominicain est un ordre moderne. Saint Thomas était né féodal et voué dès l'âge de raison à la discipline bénédictine. Il prétendit faire, à l'âge de dix-huit ans, acte de liberté individuelle. Lui, le fils du comte, du grand seigneur, il quittait le monastère féodal, riche, situé comme le château fort au sommet d'une colline, et dont l'abbé était noble et seigneur absolu, pour se faire religieux mendiant, habiter une maison commune, à peine bourgeoise, située dans le quartier le plus populeux d'une ville. Au lieu de présider à la colonisation, à la culture de vastes domaines, il voulait consacrer sa vie à enseigner, dans la pauvre salle d'un couvent, la dialectique, la philosophie aristotélicienne, l'Écriture sainte, la théologie. Cette vocation de saint Thomas est représentative de toute

une évolution, d'un monde nouveau, d'une nouvelle époque de la civilisation.

Ne nous étonnons donc pas si dans la conquête de cette vocation, dans le passage entre la vie bénédictine, à laquelle il avait été voué dès son enfance, et la vie dominicaine qu'il choisit librement, Thomas d'Aquin eut à vaincre toutes les oppositions provenant des préjugés de sa caste : et l'excès de l'autorité familiale, et la violence à main armée, et les tentatives brutales contre la vertu, et les séductions exercées par les honneurs et les richesses ecclésiastiques chez un jeune prêtre de haute noblesse. Tous les abus de la civilisation féodale se reconnaissent dans les moyens pris pour le détourner d'une destinée qui devait être l'une des plus célèbres de l'Église universelle.

L'on peut donc affirmer, semble-t-il, sans exagération que la vocation de saint Thomas d'Aquin, par son point de départ, son terme ultime, la nature des diverses oppositions rencontrées, est la plus typique, la plus complètement représentative de l'évolution sociale et religieuse au milieu du XIII[e] siècle.

H. Petitot, O. P.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Une question sur la vie mystique et la contemplation

Nous avons reçu de M. Jacques Maritain, professeur à l'Institut Catholique de Paris, la très intéressante lettre qui suit. On nous saura certainement gré de l'insérer. Elle pose le problème mystique actuel en termes si précis qu'on peut dire, semble-t-il, que poser ainsi la question, c'est la résoudre.

23 janvier 1923.

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de venir vous soumettre quelques pensées concernant *l'ordre mystique et la contemplation*. Ces pages n'ont d'autre prétention que de poser une question peut-être opportune, et de provoquer, si vous le voulez bien, une réponse dont plusieurs de vos lecteurs attendent beaucoup de lumières.

1. La thèse magistralement exposée dans *la Vie Spirituelle* par le R. P. Garrigou-Lagrange, d'après laquelle tous les baptisés sont *appelés*, non pas sans doute d'une manière prochaine, mais d'une manière *éloignée*, à la contemplation mystique considérée comme l'épanouissement normal de la grâce des vertus et des dons, nous apparaît comme la seule conforme à la tradition chrétienne et à la doctrine de saint Thomas, et nous croyons qu'en dépit d'oppositions passagères elle est destinée à devenir classique.

Mais précisément à cause de cela, n'importe-t-il pas de prévenir certaines interprétations simplistes, qui, méconnaissant la vraie signification de cette thèse capitale, prétendraient en tirer des conséquences erronées? Il nous semble que c'est l'appréhension plus ou moins consciente de ces erreurs pratiques, — en réalité absolument étrangères à la thèse en question, — qui fait encore hésiter certains esprits à adhérer sur ce point à la doctrine thomiste. Nous pensons que quelques précisions propres à lever une telle appréhension seraient actuellement très utiles, c'est pourquoi nous nous risquons à vous proposer les considérations suivantes.

2. On entend parfois discuter le principe que la contemplation infuse est l'épanouissement normal de la grâce sanctifiante et des dons du Saint-Esprit reçus au baptême, comme s'il entraînait de soi cette double conclusion que la perfection de la charité (même ordinaire et commune) est réservée aux seules âmes qui jouissent de la contemplation proprement dite, sous sa forme typique et normale, et que si une âme baptisée ne parvient pas à la contemplation *c'est* TOUJOURS *par sa faute*. C'est là, à notre sens, une double erreur que jamais les partisans de la thèse thomiste n'ont voulu soutenir. Une telle conclusion serait en pratique fort dure et fort décourageante, sinon parfois désespérante, et imposerait aux âmes un poids très lourd, au lieu de les encourager dans la « voie de l'esprit ». Et elle serait, à notre avis, fausse en doctrine.

Après avoir parlé de la nuit du sens, et dit que « cette « nuit ne s'établit pas dès le début d'une façon complète, « et qu'au début les âmes retournent parfois à leurs « goûts et discours sensibles (parce que, à cause de leur « faiblesse, il ne convient pas de les sevrer d'un coup), mais « qu'en progressant dans cette nuit, elles arrivent toutefois « à abandonner l'opération sensitive, si tant est qu'en effet

« elles doivent aller plus avant », — saint Jean de la Croix poursuit : « Car pour ceux qui ne vont pas par le chemin « de la contemplation, ils sont conduits d'une manière fort « différente, pour eux cette nuit de sécheresse ne se pour- « suit pas d'une façon continue dans le sens ; quel- « quefois elle se fait sentir, d'autres fois non, et quelquefois « ils ne peuvent pas discourir, d'autres fois ils le peuvent « comme d'habitude. En effet, comme Dieu ne les tient « dans cette nuit que pour les exercer et les humilier, et « réformer leur appétit, afin qu'ils ne se jettent pas avec « une gourmandise vicieuse dans les choses spirituelles, « et non pas pour les conduire à la voie de l'esprit qui est « cette contemplation (car ce n'est pas tous ceux qui s'exer- « cent de leur gré dans le chemin de l'esprit que Dieu mène « à la contemplation, ce n'est pas même la moitié : le pour- « quoi, Lui seul le sait), — il se trouve que ces âmes ne « parviennent jamais à sevrer le sens des considérations « et des discours, sinon quelquefois et pour un temps, « comme nous l'avons dit (1). »

Le Saint admet donc que bien des âmes de bonne volonté ne sont pas conduites ou élevées à la contemplation. « Pourquoi ? Dieu seul le sait. » S'il fait participer ces âmes à la nuit du sens, *ce n'est pas pour* les conduire à la voie de l'esprit...

Sans doute ces âmes sont-elles, comme toutes les autres âmes baptisées, appelées d'une manière éloignée à la contemplation. Sans doute en se référant au mystère très saint de la science divine, — « Dieu seul le sait, » — saint Jean de la Croix fait-il allusion aux secrets insondables de la prédestination : il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus... Est-ce à dire cependant que de même que ceux qui ne parviennent point à la vision béatifique doivent leur

(1) *Nuit obscure*, liv. I, paragr. x. (Edition critique esp., t. II, p. 32.)

malheur éternel à leur seule culpabilité, de même ceux qui n'arrivent pas à la contemplation proprement dite sont toujours responsables de cet échec de par leurs fautes et leurs infidélités? Le texte du Saint laisse, nous semble-t-il, clairement entendre le contraire.

C'est que les dispositions et les circonstances intérieures et extérieures, qui constituent, du côté de la *causalité matérielle*, des obstacles à la contemplation, — mauvaise complexion physique, occupations absorbantes, mauvaise direction spirituelle, etc., etc., — rentrent elles-mêmes dans l'ordre de la divine prédestination, — dispositions et circonstances qui peuvent très bien ne pas engager la responsabilité du sujet, ni lui interdire d'aspirer à la perfection de la charité. Voici, dès lors, comment, à notre sens, il serait le plus convenable et le plus exact de présenter les choses :

3. Si l'on définit la vie ou l'ordre *mystique* par la vie sous le régime habituel des Dons du Saint-Esprit, il semble évident, pour qui se reporte à la doctrine de saint Thomas sur les Dons, qu'il n'y a pas d'homme ayant atteint pendant sa vie mortelle la perfection de la charité accessible ici-bas, qui ne soit entré dans l'ordre mystique : Il faut donc dire que l'ordre mystique, c'est-à-dire l'ordre dans lequel l'action de l'homme est rendue surhumaine dans son mode même, — le Saint-Esprit en étant l'initiateur habituel, — est ouvert à tout chrétien grandissant dans la charité. Mais on voit en même temps que la notion de vie ou d'ordre *mystique* a une extension plus grande que celle de *contemplation*, du moins s'il s'agit de la contemplation proprement dite, fruit du don de Sagesse.

Car si tous les dons du Saint-Esprit sont connexes entre eux et grandissent avec la charité (elle-même supérieure aux Dons), cependant l'exercice de tel don peut briller davantage chez l'un ou chez l'autre, et une âme en qui

apparaissent avant tout les Dons qui se rapportent à l'action (Conseil, Force, Crainte...) sera entrée dans l'ordre *mystique* sans être parvenue pour cela à la *contemplation proprement dite*, qui dépend principalement des Dons d'Intelligence et de Sagesse.

Parmi les âmes qui vivent habituellement sous le régime des Dons, on pourrait donc distinguer, *en fait*, deux catégories. Chez les unes ce sont les dons les plus élevés, les dons de Sagesse et d'Intelligence qui s'exercent éminemment; celles-là représentent la vie mystique en sa *plénitude normale*; et non seulement leur vie intérieure en général et toute leur activité, mais particulièrement leur *oraison* sera *mystique*, elles auront la grâce de la contemplation, aride ou consolante. Chez les autres ce sont les dons les moins élevés de la hiérarchie septénaire qui s'exercent avant tout. Elles vivront dans l'ordre mystique mais surtout *quant à leur activité et à leurs œuvres*, tel Samson exerçant le don de Force, ou saint Christophe celui de Conseil, mais leur oraison elle-même ne sera pas pour cela mystique, elle restera en tout cas *moins mystique*, le don de Sagesse n'y interviendra que d'une manière attempérée ou discontinue, elles ne parviendront pas à la contemplation proprement dite, même si elles atteignent déjà le recueillement actif auquel conduit, comme à son terme, l'exercice habituel de la méditation, et que nous pourrions appeler *contemplation improprement dite* (1).

(1) Ce mot à dessein très vague de *contemplation improprement dite* peut s'employer, croyons-nous, à des titres différents selon qu'il s'agit d'une âme entrée ou non dans l'ordre mystique :

Dans le cas d'une âme non entrée dans l'ordre mystique, ce n'est qu'un recueillement *naturel* par son mode, — terme d'un discursus et de l'activité naturelle des facultés, — comparable à la « contemplation » des philosophes, avec cette différence qu'ici ce n'est pas seulement la raison, mais aussi les vertus théologales qui sont en jeu, et que la méditation se trouve ordonnée à l'affection. Un tel

On peut figurer cette division dans le tableau suivant :

Ames placées dans l'*ordre non mystique*	Ames placées dans l'*ordre mystique*	
Régime des Vertus (morales infuses)	Régime des Dons avec prédominance, quant à l'exercice, des	
	Dons actifs	*Dons d'Intelligence et de Sagesse*
Méditation et Contemplation improprement dite	Méditation, et Contemplation improprement dite	Contemplation proprement dite (mystique ou infuse)
Discursus et son terme ;	nuit du sens inachevée	Passivité

recueillement est comme une *disposition éloignée* à la contemplation proprement dite.

S'il s'agit d'une âme entrée dans l'ordre mystique, mais avec exercice prédominant des dons actifs, on aurait un recueillement de même nature, mais facilité et aidé par des dons tels que le don de Piété, de Crainte ou de Science, et un exercice attempéré du don de Sagesse. De là une aisance à se maintenir en présence de Dieu, des colloques familiers avec Dieu et avec les Saints, une promptitude à jaillir en affections, ou à se recueillir (oraison affective, recueillement actif, oraison de simplicité...) qui donneraient déjà à cette contemplation improprement dite comme un reflet du mode surnaturel des Dons et une certaine participation à la contemplation véritable. Ce serait comme une *disposition prochaine* à cette contemplation.

Enfin les âmes qui doivent suivre « le chemin de l'esprit », iraient *plus loin encore* dans ce recueillement *avant* d'entrer dans la contemplation proprement dite, et de parcourir en entier la nuit du sens ; on aurait alors un recueillement (oraison de simplicité) fruit de toute l'activité précédente de l'âme, que l'âme provoque ou déclenche *par sa propre initiative* (et ainsi envisagé ce recueillement reste bien de

4. Dans cette manière de voir, la coupure vraiment importante au point de vue de la distinction entre les âmes se ferait entre âmes entrées ou non dans l'ordre mystique, et non pas entre âmes ayant ou n'ayant pas la grâce de la contemplation proprement dite.

Il va sans dire qu'aucune discrimination rigoureuse n'est possible en fait, dans les états intermédiaires. L'état mystique n'est pas greffé dans l'âme déjà en état de grâce comme un rameau étranger, il est proprement la floraison de la grâce sanctifiante ; aussi est-il caractérisé non par la *présence* des Dons, lesquels sont inséparables de la charité, mais seulement par la *prédominance de l'exercice* des Dons sur celui des Vertus (morales infuses). Le *moment précis* où commence l'état mystique échappe donc pratiquement à toute constatation.

Tout chrétien qui grandit dans la grâce et tend à la perfection parviendra, s'il vit assez longtemps, à l'ordre mystique et à la vie sous le régime habituel des Dons. Mais parviendra-t-il nécessairement à la contemplation mystique? Il ne semble pas, car les circonstances, le tempérament, peuvent n'être pas favorables, et nous sommes ici dans le domaine propre de la liberté divine ; la contemplation dépend d'une grâce spéciale, et même si cette grâce peut être méritée *saltem de congruo*. Dieu peut en retarder l'octroi jusqu'à l'entrée dans la contemplation éternelle.

mode humain), mais soutenu et aidé par les Dons de Sagesse et d'Intelligence eux-mêmes, commençant à s'exercer d'une façon prédominante dès que l'âme s'est mise en train : à ce point de vue ce recueillement est déjà comme une anticipation ou une inchoation de la quiétude, — sans être la quiétude elle-même, où l'initiative vient du Saint-Esprit ; on aurait là, la *disposition* ULTIME à la contemplation infuse.

Ces réflexions permettraient peut-être de s'orienter plus facilement dans les controverses concernant la *contemplation acquise*, ce mot désignant des choses assez différentes selon chacun des trois cas ici énumérés.

« Pourquoi, lui seul le sait. » — « Faites ce qui dépend de vous, préparez-vous à la contemplation avec le zèle dont je vous ai parlé, et le divin Maître vous l'accordera. S'il vous la refuse (ce que je ne crois pas si votre détachement et votre humilité sont sincères), c'est qu'il veut vous réserver cette joie pour le moment où il vous mettra en possession de toutes les joies du Paradis (1). »

De droit, et considérée *in abstracto*, la vie surnaturelle tend à la plénitude achevée, donc à l'union transformante, qui représente ainsi le sommet *normal de droit* de la vie chrétienne. Mais à cause des dispositions et de l'infirmité du sujet humain, — infirmité qui peut sans doute dépendre des négligences et des fautes de celui-ci, *mais qui peut dépendre aussi d'une multitude de conditions indépendantes de sa volonté, et finalement du seul bon plaisir de Dieu et du mystère de la prédestination, qui commande même les qualités de tempérament*, cette forme ne se réalise dans la matière humaine qu'à des degrés divers, en sorte que, de fait, « même pas la moitié » de ceux qui « s'exercent dans la voie de l'esprit » ne parvient à la contemplation proprement dite, sans qu'il faille nécessairement et toujours imputer la chose à leurs négligences ou à leur manque de générosité.

*
* *

5. Doit-on parler de *deux unions*, au sens de *deux buts* que les uns et les autres ont à poursuivre, union active « ordinaire » par les vertus, et union mystique « extraordinaire » ? Non. Il n'y a qu'une seule union, un seul but, adhésion à Dieu par la charité parfaite et grâce aux dons du Saint-Esprit comme aux vertus, union réalisée selon des modalités plus ou moins parfaites.

(1) Sainte Térèse, *Chemin*, ch. XIX.

L'essence de l'union c'est la conformité parfaite de notre volonté à celle de Dieu, c'est la charité parfaite. Mais pour y arriver il y a lieu de distinguer *en fait* et *matériellement*, deux voies (1), l'une qui sera sous le régime plus spécial des Dons actifs, l'autre sous le régime plus spécial des Dons de la Contemplation, « la voie de l'esprit (2) ».

Tous les chrétiens ont donc le même *but* et doivent demander le même bien : l'union à Dieu par la parfaite charité. Ils doivent demander cela comme étant sûrs de l'atteindre s'ils font ce qui est en eux. Et ils peuvent demander et espérer, et il convient qu'ils demandent et espèrent ce qui en cela est *normal de droit*, la « voie de l'esprit », l'union par la contemplation mystique, mais *sans être sûrs* qu'elle leur sera donnée même s'ils font ce qui est en eux ; car tout ce qui leur est promis ici-bas, s'ils sont fidèles, c'est d'être conduits par le Saint-Esprit, moyennant les Dons, à l'union divine, — les dispositions du sujet d'après le bon plaisir de Dieu pouvant interdire à un plus ou moins grand nombre l'accès du mode *normal de droit* de l'union.

(1) Le P. Arintero admet que dans certaines âmes la voie est plus active, dans les autres plus passive.

(2) Quelques-uns ont vu dans le *chemin abrégé* dont parle sainte Thérèse, *Château*, V^e^ Dem., ch. III, le synonyme de l'expression « voie de l'esprit » qui signifie pour saint Jean de la Croix la contemplation proprement dite ou infuse. Si cette interprétation était vraie, il faudrait, d'après ce que nous venons de dire, affirmer que les âmes qui sont dans la 5^e^ Demeure, sans passer par le « chemin abrégé », ont la vie mystique sans avoir la contemplation infuse.

Mais il paraît bien, comme le disent M. Saudreau et le P. Garrigou-Lagrange, après plusieurs autres commentateurs, que « le chemin abrégé » désigne, non pas la contemplation infuse, mais le commencement d'extase qui parfois l'accompagne et peut ne pas l'accompagner.

Dans ce texte, quand la Sainte dit que l'union par voie contemplative, accompagnée d'un commencement d'extase, procède de l'autre, elle veut simplement dire que le noyau essentiel dans l'un et l'autre cas est la charité, qui rend notre volonté conforme à celle de Dieu.

6. Y a-t-il *deux voies*? *Oui, d'une certaine manière*, c'est-à-dire *matériellement* parlant; il ne s'agit pas là d'une division entre *deux formes*, entre deux ordres de moyens *se rapportant à deux fins différentes* (car les moyens sont spécifiés par la fin) : comme s'il y avait une voie par les seules vertus, « ordinaire » de droit et suffisante à tous, et une voie mystique « extraordinaire » de droit et surérogatoire, et permise à quelques-uns, sur un signe spécial de la volonté de Dieu et avec tremblement de présomption.

Il s'agit d'une division de *fait* et *matérielle*. Étant donnée une seule fin, une seule forme, un seul ordre général de moyens (vertus et Dons) institué par Dieu pour parvenir à Lui, cette forme est participée par le sujet à des degrés divers. Et dès lors on peut distinguer *en fait* la voie de ceux qui ne sont pas, ou qui sont notablement moins sous le régime des Dons dans l'ordre de la Contemplation, et qui mèneront une vie surtout active, et la voie des autres. Car il y a là une différence de *fait* et *matérielle* d'importance extrême. On devra dire alors avec saint Jean de la Croix que les uns sont conduits par la *voie de l'esprit* (c'est-à-dire par la voie pleinement spirituelle où règnent les Dons d'Intelligence et de Sagesse), les autres non.

L'erreur de l'école adverse serait dès lors une erreur « matérialiste » : en ce sens qu'elle *érigerait une distinction matérielle en distinction formelle*, supposerait *deux formes différentes* là où il n'y a que participation imparfaite ou parfaite de la même forme. Ainsi on ferme aux âmes la voie de l'esprit, on les empêche de s'orienter vers leur fin normale de droit, on les contraint, les gêne et les retarde dans leur progrès sous l'action des Dons.

Mais il faut être en garde contre une erreur opposée, qu'on pourrait appeler une erreur platonicienne : négliger la matière, conclure de l'unité de la forme participée à l'unité du mode de participation. Ainsi ferait-on si on pen-

sait que tous les chrétiens qui ne parviennent pas à la contemplation proprement dite et au mariage mystique, y manquent *par leur faute*, et sont exclus de la perfection même commune. On tomberait alors dans une erreur d'étroitesse et de zèle trop dur, par méconnaissance des conditions de la nature humaine; idéalisme grandement redouté par l'Église, mère du genre humain, — ce qui expliquerait la méfiance montrée par elle à l'égard des mystiques par trop systématiques.

7. Si les remarques qui précèdent sont justes, il conviendrait de distinguer, avec plus de soin peut-être qu'on ne le fait quelquefois, le terme *vie mystique* entendu au sens général de régime habituel des Dons, et le terme *contemplation* entendu au sens propre. Si on glisse de l'un à l'autre, comme si dès l'instant qu'on dit Dons du Saint-Esprit on disait exercice prédominant des Dons d'Intelligence et de Sagesse, et donc contemplation proprement dite, on est conduit à faire violence au mot *contemplation*. En ce cas une âme qui ne peut prier que par *Pater* et *Ave* et qui manifeste le don de Conseil ou le don de Piété ou le don de Force sera dite contemplative (et on confondra son cas avec celui de la nuit passive d'un contemplatif proprement dit). Alors le sens des mots se perd. Et l'erreur s'introduit que cette âme doit nécessairement parvenir, si elle fait tout ce qui est en elle, à l'union transformante, ce qui est inexact.

Bien que le don de Sagesse doive partout répandre ses influences supérieures, — plus ou moins attempérées, — dans une âme vivant sous le régime habituel des Dons, et qu'ainsi cette âme doive recevoir une participation, plus ou moins éloignée, de la contemplation, cependant tout exercice d'un don quelconque n'est pas la contemplation proprement dite.

En tout cas, il est essentiel de remarquer qu'une âme ne

sachant que prier par manière vocale, sans connaître même la quiétude, mais vivant sous le régime habituel des Dons, est dans le même ordre général et de la même famille qu'une Marie-Madeleine ou une Térèse, est engagée formellement dans le même progrès surnaturel, et peut atteindre, par une voie matériellement différente, — le même but. Tandis qu'un docteur antimystique, qui n'est mû et réglé que par la raison (1) dans l'exercice des vertus et de la méditation, n'a pas franchi le seuil de la vie spirituelle des Saints (2).

8. La manière de voir ici proposée semble bien d'accord avec les textes connus de sainte Térèse concernant la question, et même paraît seule capable d'en permettre une interprétation convenable :

Il y avait parmi les religieuses de sainte Térèse quelques personnes qui n'avaient pas le don de la contemplation. Elle leur dit donc « que Dieu ne nous conduit pas tous par

(1) Il s'agit ici de la raison éclairée par la foi, comme dans l'art. 1 de la q. 68 de la Iª IIæ.

(2) Selon saint Thomas, la pleine perfection de la charité, celle où Dieu est aimé sinon autant qu'il est aimable, au moins d'un amour toujours actuel et aussi grand que possible, n'est réalisée que dans la Patrie. La perfection accessible ici-bas consiste en ceci que de l'affection de l'homme est exclu non seulement ce qui est contraire à la charité, mais encore *tout ce qui empêche que l'affection de l'âme se porte totalement à Dieu* (IIª IIæ, 184, 2).

La perfection ainsi définie est la limite de la perfection accessible en cette vie, elle suppose dans l'âme un *mode habituellement surhumain d'agir*, et donc la vie sous le régime habituel des Dons. Mais entre le plus bas degré de la charité — celui où l'on évite seulement le péché mortel — et cette « haute perfection » caractérisée par l'héroïcité des vertus, il existe une multitude de degrés, et en particulier ce degré qu'on pourrait appeler « perfection commune », et où l'âme fuit non seulement le péché mortel, mais encore tout péché véniel délibéré, (état qui suppose lui aussi généralement l'entrée de l'âme dans l'ordre mystique).

Cela étant posé, ne pourrait-on pas dire (ce qui paraît conforme du reste à l'enseignement des Saints, et en particulier du P. Lallemant) qu'avec la contemplation la perfection s'acquiert beaucoup

« le même chemin... ; que, quoique toutes les religieuses « de ce monastère s'appliquent à l'oraison, il ne s'ensuit « pas qu'elles doivent être toutes contemplatives, que cela « est impossible... que si elles ont de grandes vertus *elles* « *ne manqueront point d'être parfaites* » (*Chemin* XIX, édit. Bouix ch. XVIII).

« Il semble, écrit après cela la Sainte au chapitre XXII, qu'il y a contradiction entre ce dernier chapitre et ce que j'ai dit auparavant, lorsque, pour consoler les âmes qui ne parviennent pas jusqu'à la contemplation, j'ai avancé qu'il y a plusieurs chemins pour aller à Dieu, de même qu'il y a plusieurs demeures dans le Ciel. Je le maintiens encore. Notre-Seigneur, *connaissant notre faiblesse* et prenant conseil de sa bonté, nous a ménagé des secours en rapport avec nos besoins. *Toutefois il n'a pas dit aux uns d'aller par un chemin et aux autres d'aller par un autre, mais dans l'excès de sa miséricorde il a permis à tous d'aller boire à cette fontaine de vie.* Qu'il en soit béni !... Il n'en défend donc l'approche à personne, mais *il nous y invite tous publiquement et à grands cris.* »

C'est bien dire qu'à considérer en lui-même ou *formellement* le développement de la vie surnaturelle, il ne comporte pas deux lois différentes, deux chemins que Dieu assignerait l'un à ceux-ci, et l'autre à ceux-là, mais une

plus vite, et qu'on y avance plus loin, en sorte qu'il n'est pas de *haute perfection* sans la contemplation, mais que la *perfection commune* demeure accessible aux âmes qui, entrées dans l'ordre mystique et orientées vers la contemplation, restent pourtant des *claudi* et des *debiles*, ou du moins ne parviennent pas ici-bas à l'âge adulte *dans cet ordre-là*, et ne jouissent que d'une contemplation improprement dite ou imparfaitement mystique.

Et certes, une telle âme, qui persévère depuis longtemps dans les œuvres de la charité sans connaître l'oraison mystique, peut être beaucoup plus parfaite qu'une âme qui commence à entrer dans la voie de la contemplation et qui n'a pas passé par les grandes épreuves purificatrices.

seule voie qui est celle du régime des Dons, et qui, normalement, implique la contemplation proprement dite ; et toutefois qu'en raison du sujet et de sa faiblesse (causalité *matérielle*), dans cette voie unique il y a diversité de cheminements : certaines âmes peuvent être laissées en dehors du « chemin » de la contemplation, normal de droit. Toutes les âmes peuvent aspirer à la contemplation, le Seigneur les y invite publiquement et à grands cris, elle n'est *interdite* à aucune, elle est *permise à toutes*. Toutefois du côté des dispositions du sujet, tous n'y sont pas appelés d'une façon prochaine, certains suivront la voie d'une autre manière, sans renoncer pour cela à parvenir à la perfection.

9. On pourrait donc dire que les grandes purifications passives avec tout ce qu'elles comportent de souffrance mystique, sont nécessaires pour parvenir à la pleine perfection de la vie chrétienne, à la *haute sainteté*, mais que ce qui en elles intéresse spécialement les états d'oraison mystique et la contemplation proprement dite n'est pas nécessaire pour parvenir à la *perfection commune*, qui mérite déjà, en un sens, le nom de sainteté : chez ceux qui ne sont pas élevés à la contemplation tout en vivant sous le régime des Dons, ces épreuves proprement mystiques seraient suppléées dans une mesure par d'autres épreuves provenant des événements, des hommes, etc., et qui joueraient chez eux un rôle purificateur, analogue, quoique moins profond, — épreuves extérieures qui, selon l'enseignement de saint Jean de la Croix, accompagnent aussi, du reste, les nuits mystiques.

10. Il semble que cette synthèse apaiserait bien des conflits, et permettrait aussi de comprendre pourquoi, même dans les ordres religieux, qui sont faits pour la *moyenne* de l'élite humaine, si l'on peut dire, tout est ordonné pour tous au régime des Dons en général, mais tout n'est pas ordonné pour tous à la « voie de l'esprit ». Il faut qu'elle soit

ouverte à tous ceux qui peuvent y entrer, il ne faut pas que tous y soient mis systématiquement.

JACQUES MARITAIN.

*
* *

Les questions auxquelles se rapportent les pages précédentes, si précises et si claires, ayant été abordées déjà ici même par le R. P. Garrigou-Lagrange, nous avons communiqué à notre éminent collaborateur la lettre de M. Maritain Voici sa réponse, complément précieux à ses articles sur *l'Appel général et éloigné des âmes intérieures à la vie mystique*. La position de *la Vie Spirituelle* y est heureusement définie.

Les lois supérieures et leurs exceptions

Nous ne pouvons que remercier M. J. Maritain des pages précédentes, qui non seulement posent la question de la façon la plus précise, mais résument admirablement la doctrine thomiste que nous avions exposée en trois articles sur l'appel général et éloigné des âmes intérieures à la vie mystique. Ces pages insistent aussi d'une façon très opportune sur une distinction que nous avions seulement indiquée, notre attention se portant plus, en ces articles, sur la voie normale de la sainteté que sur les circonstances défavorables ou les défauts physiques de tempéraments, qui entraînent des exceptions même chez les âmes généreuses.

*
* *

Nous avons toujours dit en effet dans *la Vie Spirituelle* que la contemplation infuse, en tant qu'elle se distingue des paroles intérieures, des visions, des ravissements, appartient *normalement* à la *pleine* perfection de la vie

chrétienne. Le mot *normalement* n'est pas synonyme de « toujours » et montre déjà que ce principe peut avoir des exceptions ; le mot *pleine*, que nous n'avons jamais omis, mais souvent souligné, indique qu'il peut y avoir, à un degré inférieur, la perfection commune de la charité, sans contemplation infuse.

Nous disions même dans le premier des articles cités (1) : « Le mot *normal*, s'il est employé par des théologiens spéculatifs, vise seulement ici une loi générale et supérieure de la vie de la grâce, *loi qui s'applique de façons très différentes, tôt ou tard, parfaitement ou imparfaitement*, chez les âmes généreuses appelées à la vie contemplative ou même à la vie active, *loi qui comporte bien des conditions qui peuvent faire défaut* : elle ne s'appliquera guère par suite d'un milieu peu favorable, d'une vie d'étude trop absorbante, ou d'un manque de direction appropriée, par suite aussi d'un tempérament ingrat et de certaines imperfections *même involontaires* du sujet dans lequel la grâce est reçue ; malgré tous ces obstacles, la semence divine conserve sa *loi formelle supérieure*, que considère le théologien et que constate aussi celui qui a l'expérience de ces choses. — Si, au contraire, ce mot *normal* est employé par un praticien non mystique, qui ne voit guère que les faits particuliers et par le dehors, il prend un sens beaucoup plus concret et *matériel*, qui paraît être contraire à la réalité, dès qu'on constate des exceptions. Et l'on ne se demande même pas si ces exceptions proviennent de la grâce même ou des défauts (physiques ou moraux) du sujet où elle est reçue, de la nature de la semence ou du sol ingrat, qui demanderait un travail vraiment extraordinaire pour être transformé. »

Le mot *normal* doit donc être pris formellement, et non

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 82.

pas matériellement ; aussi avons-nous toujours dit que « le théologien qui cherche à établir une *loi*, parle *formellement* de la nature des choses et non des circonstances accidentelles qui font varier l'application de la loi... Même dans l'ordre de la vie végétale et animale, faute de certaines conditions, bien des lois ne s'appliquent que dans la majorité des cas, *ut in pluribus* disent les scolastiques ; ce sont des lois approchées ou approximatives, disent les savants modernes (1) ». L'oubli de ces distinctions élémentaires conduit à des sophismes invraisemblables (2).

Et c'est pourquoi nous avons nettement distingué deux questions fort différentes : 1° quelle est la loi intime du développement supérieur de la semence divine, *semen gloriæ*, ou de la *grâce considérée abstraitement* (c'est la question de l'appel général et éloigné) — 2° quelles conditions sont ordinairement requises dans *le terrain* où la semence divine doit germer ? La Providence appelle-t-elle tous et *chacun* en particulier par un appel individuel et prochain ? (3) Beaucoup de fausses interprétations de la doctrine traditionnelle proviennent, disions-nous, de la confusion de ces deux questions, et d'une façon *toute matérielle* de les entendre. On voit alors des dangers de quiétisme ou semiquiétisme là où il n'y a en a nullement (4). C'est au contraire s'écarter totalement du quié-

(1) *Vie Spirit.*, nov. 1921, p. 96, 97.

(2) Nous entendions dire récemment : « On peut être parfait sans avoir la contemplation infuse, donc celle-ci est par nature *extraordinaire*. » On pourrait à ce compte dire : « On peut être homme sans avoir un mètre cinquante de taille, sans avoir cinq doigts à chaque main, sans avoir la couleur blanche, sans même avoir l'usage de la raison, donc ce sont là des choses extraordinaires. » Une chose peut être ordinaire sans appartenir à l'*essence* même du sujet où elle se trouve, lorsqu'elle est requise à son *intégrité*, ou à son *plein* développement normal.

(3) Cf. *Vie Spir.*, déc. 1921, p. 165, 166.

(4) Cf. *Vie Spirit.*, janv. 1922, p. 263.

tisme de déclarer que l'oraison de quiétude (IV^e Demeure) est non pas acquise, mais infuse, et qu'on ne peut nullement l'avoir, avant d'y avoir été élevé par une grâce spéciale et éminente de Dieu (1).

*
* *

Quant au *sommet* du développement *normal*, nous l'avons toujours noté : « ce sommet s'appelle la sainteté et

(1) Un théologien, pour établir le caractère extraordinaire de la contemplation infuse, nous objectait récemment des textes de sainte Térèse pris dans sa *Vie*, ch. 25 (où elle dit qu'elle résista près de deux ans aux paroles intérieures), ch. 20 (où elle dit du ravissement que souvent elle a cherché à résister), ch. 27 (où, p. 340 éd. des Carmélites, elle dit au sujet d'une vision intellectuelle : « il ne m'était jamais venu à la pensée de la désirer »). On ajoute que, par contre, dans *le Chemin de la Perfection*, ch. 19, 20 et 21, là où elle parle de l'eau vive que toutes les âmes intérieures doivent désirer, c'est une métaphore, qui ne désigne pas nécessairement la contemplation infuse. Qu'enfin sainte Jeanne de Chantal dit au sujet de l'oraison de quiétude : « Il *ne s'y faut pas porter de nous-mêmes*, mais *attendre* avec humilité et patience l'heure que notre divin Sauveur a destinée pour nous *introduire* en ce bonheur. » *Réponses* 2^e^ éd., Paris, 1665, p. 508.

A cela nous répondrons que sainte Térèse dans ces ch. 20, 25, 27 de sa *Vie*, parle, non pas de ce qui constitue essentiellement la contemplation infuse, mais de faveurs qui parfois l'accompagnent, savoir des paroles intérieures, du ravissement, et de visions ; elle oppose même très nettement, ch. 27, ces visions à l'oraison surnaturelle de quiétude. Par contre, dans *le Chemin*, ch. 19, 20 et 21, là où elle parle des eaux vives désirables pour toutes les âmes intérieures, il s'agit bien de la contemplation infuse ; il suffit, pour s'en rendre compte, de relire la fin du ch. 19 et le début du ch. 20.

Quant à sainte Jeanne de Chantal, dans ce texte que nous avons intégralement cité (*Vie Spirit.*, janv. 1923, p. [72]) elle dit que s'il ne faut pas *se porter* de soi-même à l'oraison de quiétude, il faut la demander à Dieu, et que « *toutes* (les âmes intérieures généreuses) aboutissent *là, sans quasi connaître qu'elles y soient* ». Qu'il ne faille pas *s'y porter*, c'est certain, puisque, comme nous l'avons toujours soutenu, la quiétude est une oraison, *non pas acquise, mais infuse*, tout à fait distincte d'ailleurs du ravissement, des paroles intérieures et des visions.

même la haute sainteté, qui implique l'héroïcité des vertus. Avant d'être arrivé là, on peut avoir une certaine perfection, mais il n'y a pas encore la *pleine perfection*, à laquelle la vie de la grâce est essentiellement ordonnée... Parmi les parfaits eux-mêmes il faut distinguer ceux qui débutent dans la perfection, ceux qui y sont plus avancés et enfin ceux qui sont arrivés à la plénitude de la perfection (1) ».

Aussi n'avons-nous eu aucune difficulté à le reconnaître plusieurs fois : « il se peut que des âmes même très généreuses, faute de certaines conditions *qui ne dépendent pas de leur volonté*, n'arriveraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de notre existence ici-bas (2) ». Cela peut provenir non seulement d'un milieu défavorable, d'un manque de direction, mais aussi du tempérament physique. Et à ce sujet il est bon de rappeler, avec M. J. Maritain, que, selon plusieurs thomistes comme Bannez, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, même les qualités de tempérament sont en un sens chez le prédestiné un effet de la prédestination (3).

Pour ces raisons (et pour d'autres relatives à la question : Peut-on mériter *de condigno* la grâce efficace ?) nous croyons que ce serait un excès d'affirmer comme certain qu'une âme fervente peut mériter de *condigno*, non seulement un haut degré des dons comme dispositions habituelles, mais l'illumination actuelle correspondante. Nous avons toujours dit seulement qu'elle peut la mériter *saltem de congruo* selon l'expression de plusieurs thomistes (4).

(1) *Vie Spirit.*, nov. 1921, p. 90, déc. 1921, p. 174, et août 1922 : La perfection relative.

(2) *Vie spirit.*, déc. 1921, p. 178, n. 1, 181, 182, 184, 251.

(3) Cf. Salmanticenses, Joannes a S. Thoma, Billuart, *de Praedestinatione*, in fine.

(4) *Ibid.*, déc. 1921, p. 169.

— Et dès le début, traitant de la méthode de la théologie mystique, nous avons noté aussi bien les abus de la méthode exclusivement déductive, que ceux de la méthode exclusivement descriptive (1). Il est clair qu'un systématisation deviendrait fausse et dangereuse, en négligeant de considérer les conditions matérielles du sujet qui reçoit la grâce et le bon plaisir de Dieu dans la répartition de ses dons; mais ce n'est pas aux thomistes qu'on peut reprocher de méconnaître ce bon plaisir. Cf. S. Thomas, I[a], q. 23, a. 5 (2).

Nous admettons donc que s'il n'y a *formellement* et *en principe* qu'une voie normale de la sainteté, on peut distinguer *matériellement* et *en fait* deux voies : l'une qui sera sous le régime plus spécial des dons actifs, l'autre sous le régime plus spécial des dons de contemplation, « la voie de l'esprit ». Et il est profondément philosophique et théologique de dire : « C'est une erreur « matérialiste » que d'*ériger une distinction matérielle en distinction formelle* et de supposer deux formes différentes là où il n'y a que participation imparfaite ou parfaite d'une même forme. » Cette seule réflexion vaut plus, à elle seule, que de longs articles d'érudition matérielle, déclarés souvent très intéressants, alors que l'intelligence proprement dite n'y trouve que très peu de lumière. Quelques-uns trouveront sans doute simpliste cette conception traditionnelle, très simple et très haute. Mais, comme le dit Bossuet à propos d'une autre doctrine : « Qui ne peut atteindre à sa hauteur, dédaigne sa simplicité. » Pourquoi lui substituer une complexité matérielle, qui peut paraître mécaniquement précise, mais où il n'y a plus d'intelligence, au sens supérieur du mot?

(1) *Vie Spirit.*, oct. 1919, p. 16... où nous comparions les deux excès possibles en cette matière à l'empirisme et à l'idéalisme platonicien.
(2) *Vie Spir.*, avril 1920, p. 1, mai 1920, p. 81 sur l'efficacité de la grâce.

*
* *

Après cette vue profonde, le mérite principal de l'étude de M. J. Maritain est de montrer qu'il peut y avoir chez bien des âmes une certaine vie mystique par la prédominance des dons de l'action et de celui de piété, sans qu'il y ait encore contemplation infuse ou proprement dite. Nous n'avons aucune difficulté à le reconnaître, puisque nous avions déjà écrit : « Il se peut en effet que les dons de la contemplation n'interviennent encore en ces âmes que d'une façon latente et diffuse; il y a là une vie mystique encore imparfaite. Elle peut s'accompagner d'une grande générosité qui mérite déjà le nom de perfection, sans être pourtant la *pleine* perfection de la vie chrétienne. Cette dernière, pour être vraiment une plénitude, requiert le complet développement de tout l'organisme spirituel, y compris les dons supérieurs d'intelligence et de sagesse (1). »

Nous sommes enfin tout disposés à admettre les trois formes de *recueillement actif* dont il est parlé dans une note très suggestive de la précédente lettre; ces trois formes de recueillement actif disposent en effet d'une façon, soit éloignée, soit prochaîne, soit ultime, à la contemplation infuse; on peut les appeler contemplation improprement dite. En ce sens, nous avons reconnu que la contemplation dite *acquise* peut se trouver au terme d'une pieuse lecture, d'une bonne méditation, pendant l'audition d'un sermon bien ordonné et vivant, « dans la psalmodie, l'assistance à la sainte messe, le chant liturgique chez les âmes habituées à la méditation des choses divines et qui n'ont pourtant pas encore une contemplation proprement infuse ou mystique (2) ». Plusieurs de ces âmes, avons-nous dit,

(1) *Vie Spirit.*, déc. 1921, p. 174.
(2) *Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 85, 87.

peuvent être plus avancées dans la vertu, dans la vraie charité, que d'autres qui ont reçu plus rapidement la contemplation infuse (1). Mais cela ne doit pas faire oublier le principe général : d'habitude la vertu monte avec l'oraison, et est le meilleur signe que cette oraison nous unit intimement à Dieu. Aussi dans les procès de béatification considère-t-on surtout l'héroïcité des vertus et les épreuves.

M. J. Maritain est un de ceux qui ont le mieux compris que saint Thomas parle toujours *formellement* et que beaucoup d'interprétations erronées de sa doctrine proviennent de ce qu'on entend *matériellement* ce qu'il dit d'une *pure forme*, abstraite de la matière ou des contingences. Cet abstrait s'oppose, non pas au réel, mais au concret, et désigne dans celui-ci ce qu'il a de plus réel, sa loi foncière, l'essence même universelle ou commune aux individus, les propriétés de cette essence, la loi du développement de son activité. Dans la question qui nous occupe, il s'agit de l'essence même de « la grâce des vertus et des dons », il s'agit aussi de la loi de son développement supérieur. Certaines circonstances défavorables, certains défauts même involontaires du sujet où est reçue la semence divine, germe de la gloire, peuvent empêcher celle-ci d'atteindre ici-bas son plein développement normal, sans qu'il y ait de notre faute. Il ne faut pas pour cela oublier quelle est la voie normale de la sainteté. En ce sens il est très vrai de dire avec le P. Garate, S. J., dans son étude déjà citée sur les textes de sainte Thérèse relatifs à cette question : « Tous ceux qui s'appliquent au saint exercice des colloques affectueux avec Dieu obtiennent des grâces congrues pour atteindre la perfection de l'état mystique. S'il arrivait qu'une âme ayant fait *tout ce qui est en son pouvoir*, n'obtînt pas cet état mystique, ce serait par suite d'une *disposition excep-*

(1) Cf. *ibid.*, p. 98.

tionnelle de la Providence que sainte Thérèse qualifie de jugement très secret de Dieu ; il y aurait là comme une dérogation aux lois mystiques (1). » Le fait peut n'être pas rare si l'on songe aux très nombreuses *circonstances défavorables*, aux défauts physiques qui rendent l'âme peu apte à la contemplation, mais ces exceptions confirment la règle : pour qu'un germe atteigne son plein développement normal il faut un milieu convenable, un terrain bien préparé, et, comme il est dit dans la parabole, le grain mis en terre donne ici trente pour un, ici soixante et là cent pour un.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange.

(1) *Razon y Fé*, juil. 1908, p. 325.

Une fausse interprétation de notre doctrine

Plusieurs lecteurs de la *Vie Spirituelle* ont été peinés comme nous des attaques injustes contenues dans un article de polémique récemment écrit par le R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, C. D., dans les *Études carmélitaines*, juillet-décembre 1922, p. 252-261, article en grande partie reproduit, sans doute à la demande de quelqu'un, dans *la Croix* du 14 janvier 1923. Comme on a pu le lire dans notre réponse publiée par *la Croix* du 23 janvier, nous en sommes d'autant plus surpris que l'auteur y attaque les études écrites, dans notre numéro d'octobre 1922 consacré à sainte Térèse, par des religieux de son Ordre, les Carmes de Lille et par une Carmélite C. A.

1° Les critiques qu'il leur adresse sont d'ailleurs sans fondement. Les Pères Carmes de Lille, p. 27, ne font que reproduire la doctrine de sainte Térèse, qu'ils citent au même endroit : « Ce qui est d'une importance capitale, c'est d'avoir une résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne s'arrêter point qu'on n'ait atteint la source d'eau vive (1) », c'est-à-dire qu'on n'ait obtenu de la divine miséricorde l'eau vive de la contemplation (2).

2° L'auteur reproche (p. 257, n. 1) à l'article signé C. A. de dire que « la théologie mystique est tributaire de la théologie dogmatique ». Cela lui paraît impossible, car la première, dit-il, en tant qu'intrinsèquement surnaturelle est supérieure à la seconde. — On voit qu'il confond la théologie mystique *doctrinale* ou *spéculative* avec la contemplation infuse qu'elle veut expliquer ; la contemplation infuse a été souvent appelée autrefois théologie mystique, mais *expérimentale* ; c'est la connaissance quasi expérimentale de sa présence en nous que

(1) *Chemin de la Perfection*, ch. 21.
(2) *Ibid.*, fin du ch. 19 et début du ch. 20.

Dieu communique par le don de sagesse. Cette confusion se retrouve plusieurs fois dans les mêmes pages et montre que l'auteur, s'il parle assez dédaigneusement des théologiens scolastiques, n'est guère théologien lui-même.

3° Il est inexact de dire que « la *Vie Spirituelle* ne cesse de convier ses lecteurs à la contemplation infuse, comme on pousse à la communion quotidienne ». — Pour faire avec un certain profit la communion quotidienne, il suffit d'avoir une intention droite et pieuse : Avons-nous jamais dit que cette intention suffit pour obtenir par là même la grâce spéciale et éminente de la contemplation infuse, même à un degré infime ?

Ce que nous enseignons, c'est que cette grâce tout en étant *spéciale* et *éminente*, n'est pas par sa nature même *extraordinaire*, comme les visions, les révélations, les ravissements ; nous disons qu'elle n'est pas en dehors de la voie normale de la sainteté. Et cette doctrine est si peu dangereuse, elle est si exacte que Sa Sainteté Benoît XV a daigné nous écrire pour nous encourager à la répandre : « Il faut instamment attirer l'attention des âmes sur les conditions requises pour le progrès *de la grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit*, dont l'épanouissement parfait se trouve dans la *vie mystique*... Et c'est bien cela que vos collaborateurs et vous, avez entrepris d'exposer dans votre revue, d'une façon très docte et solide » (1).

4° Du reste cette doctrine est l'enseignement traditionnel du Carmel. Chose étrange, le R. P. Marie-Joseph, qui nous reproche d'avoir « une doctrine vacillante », doit lui-même reconnaître aujourd'hui ce point capital, qu'il niait encore en 1920 et 1921. Ce n'est pas nous qui avons changé. Il écrivait (*Études carmélitaines*, janv.-avr. 1920, janv.-avr. 1921, p. 90) au sujet de la contemplation *infuse* : « Ce mode de contemplation appartient plutôt aux grâces gratuites, *gratis datae*. L'âme ne peut que s'y disposer négativement, en écartant les obstacles ; *l'humilité défend* aussi d'y prétendre » ou même d'y aspirer (2). Il ajoutait, il faut en dire autant de l'union transformante : « qui ne peut être offerte aux âmes comme un but à atteindre, puisqu'elle dépend uniquement du bon plaisir divin » (ibid. 1921, p. 93, not. 1). — La *Vie Spirituelle* lui fit remarquer (3) que cette

(1) Lettre du 15 sept. 1921, dont l'original latin est dans les *Acta Apostolicae Sedis*.

(2) Nous disons toujours *aspirer*, jamais *prétendre*.

(3) *Vie Spirit.*, févr. 1922, p. 399-402.

doctrine, qui est celle d'Antoine de l'Annonciation, était déclarée *contraire à l'enseignement traditionnel du Carmel* par Joseph du Saint-Esprit, qui en donne les preuves les plus manifestes. — Et c'est à la suite de nos remarques que le R. P. Marie-Joseph a dû, mais sans dire qu'il changeait, en venir à enseigner ce que nous disons avec Joseph du Saint-Esprit sur la légitimité du désir de la contemplation infuse, distincte de l'extase, du ravissement et autres faveurs semblables. Il reconnaît aujourd'hui, comme nous et comme plusieurs de nos amis du Carmel en France, en Belgique et en Espagne, que la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté. Il écrit même à la fin de l'article dont nous parlons : « *Une âme qui possède la contemplation acquise peut désirer ardemment et humblement demander à Dieu la contemplation infuse*, c'est-à-dire les fiançailles et le mariage spirituel ». Nous ne demandions rien de plus. On voit que l'accord se fait, pas toujours de très bonne grâce, mais il se fait ; l'enseignement traditionnel est trop clair : l'humilité ne défend pas aux âmes intérieures ferventes d'aspirer à ce don de Dieu.

Ce n'est pas autre chose que veut dire et que dit la *Vie Spirituelle*, lorsqu'elle admet « un appel général et *éloigné* de toutes les âmes intérieures aux eaux vives de la contemplation infuse », et elle fonde cet enseignement sur les textes formels de sainte Térèse (1), et ceux des plus grands théologiens du Carmel (2).

5° Cette doctrine n'est pas, quoi qu'on dise, « semée sans distinction de terrain et prêchée à tout venant » par une revue qui n'a cessé d'enseigner quelles sont les conditions *ordinairement* requises pour recevoir la grâce spéciale et éminente de la contemplation infuse : pureté de cœur, simplicité, profonde humilité, amour du recueillement, persévérance dans l'oraison malgré les aridités prolongées et les tentations, pratique habituelle des vertus à un degré élevé (3).

Loin « de démocratiser » les choses de la vie spirituelle, nous disons que plusieurs auteurs modernes ne se font pas une assez haute idée de la *vie unitive*, et nous rappelons que pour les anciens sa *plénitude normale* n'existe pas sans la contem-

(1) *Chemin de la Perfection*, ch. xx, et autres textes nombreux cités *Vie Spirituelle*, oct. 1922, p. 114-140.

(2) Voir sur ce point l'étude des Carmes de Lille sur *l'École Carmélitaine* aux XVII[e] et XVIII[e] s., *Vie Spirit.* oct. 1922, p. 140...

(3) *Vie Spirit.*, déc. 1921, p. 165-188 ; janv. 1922, p. 241-271.

plation infuse ; cela n'est point rabaisser la théologie mystique, mais redire aux âmes : *Sursum corda !*

6° Le point où notre doctrine diffère de celle du R. P. Marie-Joseph est que, pour nous, *l'oraison de quiétude* (état incomplètement passif, tout le monde l'accorde) est une oraison non acquise, mais *infuse*, comme on l'admet généralement, et comme le prouvent les textes de sainte Térèse (*Château*, IV^e^ Dem.) et l'enseignement des Carmes, Thomas de Jésus (1), Philippe de la Sainte-Trinité (2), Antoine du Saint-Esprit (3) et de plusieurs autres.

En cela d'ailleurs, loin de nous rapprocher du quiétisme ou du semiquiétisme, nous nous en écartons totalement. Si l'on appelle, au contraire, l'oraison de quiétude « contemplation *acquise* », on laisse entendre qu'on peut, avec le secours de la grâce commune, l'avoir ou *l'acquérir à volonté*, avant que Dieu par une grâce spéciale nous y ait élevés. Or ce serait là la doctrine quiétiste, comme l'a bien montré le P. Dudon, S. J., dans son récent ouvrage *Michel Molinos* (4). Ce qu'enseigne d'ailleurs le P. Dudon lui-même, après sa critique du quiétisme, coïncide avec ce que nous disons. Après avoir reconnu que la contemplation proprement dite est passive, et qu'elle se distingue de l'extase et des vues prophétiques, il ajoute que Dieu l'accorde d'ordinaire aux parfaits : « A ceux qui passent la mesure commune dans son service, Dieu *a coutume* de donner de lui-même et de ses secrets, dans une mesure non commune » (*op. cit.* p. 260, 261). Et les Pères Carmes de Lille ont montré dans leur étude sur l'École carmélitaine aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles que tel est l'enseignement traditionnel du Carmel (*Vie Spirit.* oct. 1922, p. 140-166).

Notons enfin que la conception que le R. P. Marie-Joseph se fait de la quiétude en l'appelant contemplation *acquise* est vivement critiquée par un Carme déchaussé espagnol, le

(1) *De Contemplatione divina*, l. V, c. 6.
(2) *Summa theol. myst.*, p. III, tr. I, a. 2.
(3) *Directorium mysticum*, IV, disp. I.
(4) *Op. cit.*, p. 265 : « Certains docteurs du XX^e^ siècle prônent, comme Molinos, une contemplation intermédiaire entre la méditation et la contemplation passive... On peut et on doit constater ce fait, sans instituer, contre les écrivains en cause, le moindre procès de tendance ». Mais enfin si quelqu'un court risque de laisser entendre qu'on a la quiétude *à volonté*, c'est celui qui l'appelle *acquise*.

P. Gabriel de Jésus (*La Vida Sobrenatural*, Enero 1923, p. 24... Salamanca). Par contre, ce savant confrère de R. P. Marie-Joseph reconnaît que nous avons très exactement et clairement exposé la doctrine de sainte Térèse sur ce point et sur l'essence des états mystiques.

A cause de la grande union qui a toujours existé entre l'Ordre du Carmel et celui de saint Dominique nous avons le plus longtemps possible gardé le silence sur les attaques du R. P. Marie-Joseph, auxquelles il eût été bien facile de répondre; cette fois, nous devions à nos lecteurs ces courtes explications. Et puisque nous sommes maintenant d'accord sur le fond des choses : savoir que *la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté et peut être désirée sans présomption*, espérons que nous n'aurons pas, sur des points en somme bien secondaires, à continuer une controverse qui pourrait devenir une discussion de mots : faut-il *appeler* infus ce qui ne l'est encore qu'incomplètement? Nous souhaitons vivement qu'au lieu de discuter ainsi, nous puissions collaborer à la même œuvre, comme nous le faisons déjà avec plusieurs Carmes déchaussés français, belges et espagnols. Nous applaudissons en particulier de tout cœur à la réédition du grand *Cursus theologiae mystico-scolasticae* de Joseph du Saint-Esprit que les Carmes préparent chez l'éditeur Marietti de Turin.

Fr. M.-V. Bernadot, O. P.

Les livres de spiritualité

Le grand commandement

Sur le grand sujet de l'amour que nous devons à Dieu, l'on entend toujours Pascal élever sa protestation magnifique contre quiconque inclinerait à penser « qu'on n'est obligé à autre chose à la rigueur qu'à observer les autres commandements, sans aucune affection pour Dieu et sans que notre cœur soit à lui, pourvu qu'on ne le haïsse point ». Eh! quoi, fait-il, « avant l'Incarnation on était obligé d'aimer Dieu ; mais depuis que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (1), le monde racheté par lui sera déchargé de l'aimer! » On mettrait en danger toute la conduite chrétienne, et l'on attaquerait la piété dans son principe, si l'on ôtait le grand commandement qui comprend la loi et les Prophètes (2), ou que l'on vînt seulement à l'éluder. Il ne faut à aucun prix lever l'anathème que saint Paul prononce contre ceux qui n'aiment pas le Seigneur Jésus (3), ni oublier ce que dit saint Jean que qui n'aime point demeure dans la mort (4). Il faut aussi se souvenir de ce qui est dit par Jésus-Christ lui-même, que qui ne l'aime point ne garde point ses préceptes (5). Comment enfin voudrait-on se rendre digne de jouir de Dieu dans toute l'éternité de l'autre vie sans avoir commencé de l'aimer dans les courts instants de celle-ci?

Un chrétien sait pertinemment qu'il ne peut espérer d'être sauvé sans avoir jamais aimé Dieu durant sa vie. Il ne lui est

(1) Jean, III, 16.
(2) Deut. VI, 5 ; Matt. XXII, 36-40 ; Marc XII, 29.
(3) I Cor. XVI, 21.
(4) I Jean II, 14, 15.
(5) Jean XIV, 23-24.

pas permis non plus d'ignorer que cette obligation passe de beaucoup toutes les autres. Cependant il souhaiterait que tout son cœur y fût plus sensible, et se trouvât rempli de cet amour, à la fois rigoureux et doux, dont il sent trop bien que rien ni personne ne le saurait dispenser, et auquel d'ailleurs une suavité intime le sollicite. Aussi accepte-t-il avec empressement et reconnaissance qu'on l'entretienne de ce souverain amour. Sans doute il lui plairait bien qu'on le fît toujours en des termes tout à fait dignes d'un si divin objet. Mais il sait qu'on ne recommence pas saint François de Sales et qu'on ne rivalise guère avec les grands mystiques. Aussi, pourvu qu'on lui parle avec sincérité, il s'en contente et se laisse émouvoir. Quoi de plus facile que de toucher un bon chrétien que l'on presse d'aimer son Dieu? L'état de grâce le veut ainsi. Et l'âme reçoit aisément de cet attendrissement spécial une satisfaction spirituelle qui lui fournit le signe et le gage qu'elle n'est point étrangère à la vie divine.

*
* *

Voici trois petits ouvrages qui contribueront à ces heureux effets en s'appliquant à faire pénétrer dans les cœurs la loi essentielle de l'amour de Dieu. *Diliges! Tu aimeras* (1) : c'est le titre même que donne à son livre M. A. Gonon — missionnaire apostolique et, si mes renseignements sont bons, prédicateur apprécié de retraites ecclésiastiques. — Une voie royale s'ouvrant devant nous, M. l'abbé Paulin Giloteaux se propose de nous décrire cette *Montée ascétique de l'Amour de Dieu* (2). Mais qui nous garantira dans la montée l'aide indispensable? Le R. P. Schryvers nous rappelle que c'est le Christ, *le Divin Ami* (3). Et ne voit-on pas que ceci forme un joli triptyque à l'honneur de la divine charité?

Ce que nous offre M. Gonon est « une suite d'études, de méditations didactiques ». Disons en effet que c'est une suite,

(1) A. Gonon, *Diliges! Tu aimeras.* 1 vol. in-16 de 170 p., 2e édit., 1922, Lyon, librairie du S.-C., 6, pl. Bellecour.

(2) Abbé Paulin Giloteaux, *Montée ascétique de l'Amour de Dieu,* 1 vol. in-12 de 100 p., 1922, Paris, Lethielleux. Franco 4 fr. 50.

(3) R. P. Jos. Schryvers, C. SS. R., *Le Divin Ami.* 1 vol. in-18 de 360 p., 1922, Bruxelles, Dewit, 53, rue Royale. Prix, 5 fr.

un peu lâche même, non point un ordre très serré. Néanmoins comme le caractère doctrinal reste marqué assez vigoureusement et que le livre est nourri de bonne substance, l'on n'a pas sujet de se plaindre. L'on songerait, par exemple, à ne pas s'engager dans une affaire aussi vitale sans se demander d'abord ce que c'est que d'aimer. M. Gonon ne s'en explique que vers le milieu de son ouvrage, où il a deux beaux chapitres sur la nature de l'amour, qui est une union et un don, puis sur le progrès nécessaire à l'activité de l'amour. Auparavant il nous a dit comment il peut être question d'établir des liens de cette sorte entre Dieu et nous. Si c'est Dieu qui fait les avances et prend les initiatives, nous avons pourtant, à ce mutuel engagement, notre part avec la sienne. Les derniers chapitres de l'ouvrage nous expliquent en quoi consistent et ce qu'exigent de nous les diverses espèces d'amour qui nous portent vers Dieu : l'amour intéressé d'espérance, et le bel amour désintéressé de charité. M. Gonon distingue bien les principales formes que revêt notre charité elle-même : la complaisance, la bienveillance, la préférence. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'on voit bien qu'il a médité saint Thomas ; néanmoins l'on désirerait, ici encore, qu'il fît mieux voir l'ordre émouvant qu'il y a de l'un à l'autre de ces actes. Tout s'achève par des considérations que l'on attendait sur le Sacré-Cœur et l'Amour.

L'auteur prend soin de nous avertir que « si cet humble livre n'a pas la prétention d'être un traité complet de la théologie de la charité, il a cependant l'ambition d'apporter une modeste petite somme de doctrine dont peut tirer profit une piété sérieuse et désireuse de progrès ». Il dit bien. L'on peut même ajouter que ce n'est ni si humble, ni si modeste, ni si petit qu'il le dit.

La plaquette de M. l'abbé Giloteaux se présente différemment. L'ordre des pensées y a plus d'apparence et de tenue, bien que la préoccupation doctrinale soit moindre. Aussi bien, le seul souci est-il « de décrire l'ascension spirituelle que l'âme chrétienne doit faire pour arriver au terme de l'amour de Dieu ». On tâchera de hâter ce mouvement par une triple série de « méditations affectives et progressives sur la charité ». La première série vise « la Mise en marche de l'âme vers l'union à Dieu, par la protestation d'amour, par le témoignage d'amour, par la consécration d'amour ». La seconde série expose

« la Réalisation de l'union à Dieu par l'amour de la souffrance, par l'amour de réparation, par l'amour d'union ». La troisième enfin s'arrête à « la Consommation de l'union par l'amour d'abandon, l'amour de victime et l'amour de transformation ». Ce petit ouvrage s'annonce plein « d'onction et de mesure ». La méditation est illustrée de belles maximes et de beaux traits qui la rendent facile et plus saisissante. Le plan n'est pas sans originalité. On nous promet que la *Montée ascétique* aura pour pendant la *Montée mystique* : la première indiquant ce que l'homme doit faire pour parvenir au dernier degré de la charité, la seconde laissera voir ce que Dieu fait de son côté pour amener l'homme à ce sommet de la perfection.

Le livre du R. P. Schryvers est consacré au mystère de Jésus. Ce sont aussi des méditations, sous forme de retraite. Il y en a pour dix jours à raison de quatre par jour. Chacune d'elles est scandée de « pensées » successives, imagées, nettes, animées. Ces pages abondent en observations, en expériences, en finesses de toutes sortes qui ne manqueront pas d'en rendre la lecture attrayante. L'on serait presque tenté de se demander si ce n'est pas trop pétillant pour des exercices de retraite. Encore est-ce à « une retraite d'amour » que l'âme est conviée. Et de ce chef l'idée qui domine tout l'ouvrage est assurément fort belle. La sainteté, y est-il dit, consiste à aimer Jésus. Ce principe, énoncé et médité tout le premier jour, se développe les jours suivants sur ces trois thèmes, qu'un tel amour purifie, qu'il éclaire, et qu'il transforme. Le dernier jour, on réfléchit sur les moyens de persévérer dans l'amour du Sauveur. « Heureuse âme! Ta vie va changer. Tu vas vivre dans une atmosphère surnaturelle. Tu vas respirer un air tout nouveau. Tu vas habiter un pays tout divin. Et ne crains pas. Après la retraite tu ne quitteras plus ces rives enchanteresses. Jésus ne te laissera plus aller : tu seras comprise dans l'Amour. »

***

Ce n'est pas s'éloigner de ce qui a fait l'objet de cette note; c'est plutôt donner une conclusion pratique que de songer tout de suite à ce qui constitue dans l'économie du christianisme le Sacrement de la Charité. Si le grand commandement vous semble grave, que la Montée paraisse accablante, et le Divin Ami lui-même trop distant, c'est le moment de vous souvenir

que vous avez à votre portée « le pain descendu du ciel afin qu'on en mange et qu'on ne meure point ». En propres termes, Jésus a dit : « Ce pain... c'est ma chair, pour le salut du monde (1) ». Ce don que nous a fait Notre-Seigneur et l'ardent désir qu'il a de le communiquer, M. Alexandre Garnier, des Frères de Saint-Vincent de Paul, les met bien en valeur dans un livre sur *la Communion, Source de Vie.*

Ce traité sur la Communion fréquente est tout pénétré de l'esprit des décrets du Saint-Siège. Il rappelle avec beaucoup d'à-propos que le régime normal du chrétien serait de se nourrir chaque jour du Corps du Seigneur, et que la règle serait de vivre de manière à pouvoir communier quotidiennement et à communier en effet le plus souvent qu'il est possible. Il explique, à la perfection et par le menu, tous les fruits spirituels que l'on peut espérer de la sainte communion. Une théologie juste et persuasive donne du prix à ces explications. Les chapitres sur « le désir de Jésus » sont très émouvants. On entend le Maître qui appelle même les petits enfants !

Le pain quotidien que nous demandons au Père qui est dans les cieux, on doit savoir que c'est principalement celui de l'Eucharistie, et qu'il nous est bien nécessaire, tous les jours, si l'on veut accomplir de mieux en mieux le grand Commandement.

Le Saulchoir.

Fr. R. BERNARD, O. P.

(1) Jean VI, 50-51.

(2) A. Garnier, *La Communion, Source de vie.* 1 vol. in-8° de 340 p., 1922, Paris, La Croisade, 11, rue Dupin. Franco, 5 fr. 60.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † FELIX, episc. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne)

TABLE DES MATIÈRES DU TOME VII

OCTOBRE 1922-MARS 1923

Les Principes et la Pratique

C. A. — Doctrine de sainte Térèse sur les oraisons communes . 74
R. Garrigou-Lagrange. — Doctrine de sainte Térèse sur les oraisons mystiques 114
R. Garrigou-Lagrange. — Obstacles particuliers à la contemplation 305
Dom E. Flicoteaux. — Le mystère de Noël 282
— — Louange et oblation 495, 591
Prince V. Ghika. — La souffrance 557
E. Hugon. — Les sacrements dans la vie spirituelle . 173, 269, 365
D. Joret. — L'Incarnation et les besoins de l'esprit humain . 473
Dom O. Lottin. — La doctrine de saint Thomas sur l'état religieux 385
Dom B. Maréchaux. — Les conditions du salut 461
H.-D. Noble. — Le péché de fragilité 186
Dom J. de Puniet. — Les mandataires de l'Église pour la louange liturgique 377

Les Maîtres et les Modèles

Carmes de Lille. — Vie extérieure de sainte Térèse 5
Carmes de Lille. — Les disciples de sainte Térèse 140
J. Folghera. — Les belles images de saint François de Sales . 509
M. C. de Ganay. — Vén. Marie de l'Incarnation 206, 309
E. Lajeunie. — Sœur M. Saint-Anselme 528
Dom Ménager. — La doctrine de Clément d'Alexandrie. . . 407
H. Petitot. — Vie intérieure de sainte Térèse 30
H. Petitot. — La vocation de saint Thomas d'Aquin 605
B. Poupon — Mère Marie de Jésus 329

Textes Anciens

S. Bernardin de Sienne. — L'aumône 232
Denys le Chartreux. — De l'union à Dieu 335
B. Henri Suso. — L'âme pécheresse retrouve le Christ . . . 431
S. Paulin de Nole. — Lettres 539

Les Idées et les Œuvres

M.-V. Bernadot. — Une fausse interprétation de notre doctrine. 659
L. Lavaud. — L'hérésie théosophique 341
L. Lavaud. — Les études ecclésiastiques et la piété 446
J. Maritain. — Question sur la vie mystique et la contemplation. 636

Chroniques et Bibliographie

F. Claverie. — Chronique d'hagiographie 551
E. Lajeunie. — Chronique d'hagiographie 261
H.-D. Noble. — Chronique de théologie 360
D. Chenu. — Chronique de théologie 441, 547
R. Bernard. — Chronique de théologie 664
Carmes de Lille. — Notes bibliographiques sur sainte Térèse. 166